AGUSTÍN DEL AGUA PÉREZ

EL MÉTODO MIDRÁSICO Y LA EXÉGESIS DEL NUEVO TESTAMENTO

VALENCIA
1985

ÍNDICE GENERAL

Pág.

Prólogo 15
Siglas y abreviaturas 19
Introducción: el método midrásico en la exégesis actual del Nuevo Testamento .. 21

PRIMERA PARTE:
LA EXÉGESIS DERÁSICA EN EL JUDAÍSMO ANTIGUO

CAP. I. LA EXÉGESIS DERÁSICA EN EL JUDAÍSMO ANTIGUO FUNDAMENTO DE LA EXÉGESIS DERÁSICA DEL NUEVO TESTAMENTO 31

Introducción 31
I. *Naturaleza de la exégesis derásica* 33
1. Concepto de exégesis derásica en el judaísmo antiguo 33
2. Objetivos de la exégesis derásica 36
2.1. La exégesis derásica interpreta el sentido de la Biblia 36
2.2. La exégesis derásica rellena las lagunas del texto 38
2.3. La exégesis derásica armoniza pasajes contradictorios 39
2.4. La exégesis derásica elimina pasajes opuestos a la sensibilidad moral o religiosa contemporánea 40
2.5. Exégesis derásica justificativa 40
2.5.1. Exégesis derásica justificativa de Hălaká 41
2.5.2. Exégesis derásica justificativa de Haggadá 43
2.6. La exégesis derásica actualiza el sentido de la Biblia.
Un ejemplo de actualización del sentido de la Biblia: el uso de la exégesis derásica para fundamentar la resurrección en el Targum 44
II. *Principios, procedimientos y reglas de la exégesis derásica* 49
1. Principios fundamentales de la exégesis derásica 49
1.1. La unidad de la Escritura 49
1.2. La unidad entre las diversas partes de la Escritura 50
1.3. Escritura explicada por la Escritura 51
1.4. La Biblia tiene pluralidad de sentido 53
2. Procedimientos de la exégesis derásica 54
3. Las reglas hermenéuticas rabínicas o *middot* 57

Pág

Excursus 58
I. Targum y deráš 58
II. Clasificación general del "Midráš" 61
III. Exégesis en Qumrán 63
IV. Las distintas formas de género derásico 74

SEGUNDA PARTE: LA EXÉGESIS DERÁSICA EN EL NUEVO TESTAMENTO

Introducción: Concepto y categorías de exégesis derásica en el Nuevo Testamento 83
Lo peculiar del deráš del Nuevo Testamento 84
Modelos de recurso derásico al Antiguo Testamento 87
1. Modelo promesa-cumplimiento o prefiguración-realización 89
2. Modelo inserción-sustitución 91
3. Modelo oposición/contraposición 94

CAP. II. RECURSO DERÁSICO AL A. T. SEGÚN EL MODELO PROMESA-CUMPLIMIENTO O PREFIGURACIÓN-REALIZACIÓN 97

La proclamación del cumplimiento 97
Ejemplos de deráš según el modelo promesa-cumplimiento 102
1. *Deráš en los evangelios de la infancia* 102
1.1. Los procedimientos derásicos en Mt 1-2 103
1.1.1. Deráš en el relato de la genealogía ascendente de Jesús: 1,1-17 . 104
1.1.2. Deráš en el relato del anuncio a José: 1,18-25 105
1.1.3. Deráš en el relato de los Magos: 2,1-12 107
1.1.4. Deráš en el relato de la huida a Egipto y vuelta a Nazaret: 2,13-23 110
1.2. Los procedimientos derásicos en Lc 1,5-2,52 113
Estructura interna 114
Los procedimientos derásicos 115
1.2.1. Díptico primero: paralelismo antitético entre el anuncio del nacimiento de Juan y el de Jesús 115
1.2.1.1. Procedimiento derásico en el anuncio de Juan: 1,5-25. 115
1.2.1.2. Procedimiento derásico en el anuncio de Jesús: 1,26-38 117
La concepción virginal 117
Jesús hijo de David 117
Jesús hijo de Dios 118
La presentación teológica de María 120
1.2.1.3. Deráš en el relato de la Visitación y Magnificat: 1,39-56 121
1.2.2. Díptico segundo: paralelismo antitético entre el relato del nacimiento de Juan y el de Jesús 123
1.2.2.1. Deráš en el relato del nacimiento de Juan Bautista: 1,57-80 123
1.2.2.2. Deráš en el relato del nacimiento de Jesús: 2,1-21 125

Pág

1.2.2.3. Deráš en el relato de la presentación de Jesús en el templo: 2,24-40 ... 127
1.2.2.4. Deráš en el relato del Niño Jesús en el templo: 2,41-52. 130

2. *Deráš en torno a la pasión, muerte y resurrección de Cristo* ... 131
2.1. La Escritura como conjunto derásico confirma la Pascua de Jesús ... 132
2.2. Deráš de los Salmos 22 y 69 en los relatos de la pasión ... 133
2.3. Otros paralelismos y correspondencias de índole derásica entre hechos de la pasión y textos o tradiciones del A. T. ... 136
2.4. Un ejemplo de deráš toponímico en el relato de la pasión: "el campo de sangre" *(Haqeldemá)* ... 144
2.5. Recurso derásico a la expresión del A. T. "al tercer día" como signo de la acción salvadora de Dios en la resurrección de Cristo ... 149

3. *El Deraš cristológico* ... 154
3.1. Jesús, el Cristo. Deráš de las tradiciones mesiánicas referentes al Mesías, hijo de Dios, hijo de David ... 155
3.1.1. El Mesías davídico en la haggadá veterotestamentaria ... 155
3.1.2. Haggadá neotestamentaria de las tradiciones del A.T. referentes al Mesías, hijo de Dios, hijo de David ... 160
3.1.2.1. Aplicaciones y procedimientos derásicos del Sal 110, 1; 2 S 7 y Sal 2 ... 162
3.1.2.2. Tradiciones mesiánicas del Targum en pasajes del N.T. ... 174
3.2. Jesús, Hijo del Hombre. Recurso derásico a la tradición apocalíptica del Hijo del Hombre para expresar el cumplimiento mesiánico ... 177
3.2.1. Cristología de la piedra *('eben)* o Hijo *(ben)* del Hombre ... 182
3.3. Jesús, Siervo de Yahveh. Recurso derásico a la figura del Siervo de Yahveh para expresar la índole del mesianismo encarnado por Jesús ... 184
3.3.1. Los poemas del Siervo de Yahveh en el deutero Isaías ... 185
3.3.2. El judaísmo helenístico: LXX ... 185
3.3.3. Los poemas del Siervo en el judaísmo palestinense ... 186
3.3.4. Aplicación de la figura del Siervo de Yahveh en la haggadá del N.T. ... 188
3.3.4.1. Recurso derásico a la figura del Siervo para expresar la índole redentora de la muerte de Jesús ... 188
3.3.4.2. Las predicciones de la pasión ... 189
3.3.4.3. Mt 12, 15-21: Jesús, Siervo de Yahveh ... 190
3.3.4.4. Mt 8,17: curaciones ... 191
3.3.4.5. El deráš lucano de la figura del Siervo ... 191
3.3.4.6. Jn 12,37-43; la incredulidad de los judíos y el Siervo . 193

Un ejemplo de síntesis original de tradiciones del A.T. en el derás cristológico del N.T.: el relato del Bautismo de Jesús (Mc 1,9-11 par) ... 195

3.4. Jesús, Sumo Sacerdote según el orden de Melquisedec. Recurso derásico a la tradición veterotestamentaria de Melquisedec ... 201
3.4.1. Deráš sobre Melquisedec en la tradición veterotestamentaria ... 202
3.4.1.1. Sal 110,4 ... 202
3.4.1.2. 11QMelch ... 202
3.4.1.3. Neophyti I Gn 14,18 ... 203
3.4.1.4. Libro de los secretos de Henoc (2 Hen) ... 204

Pág

3.4.2. Jesús, Sumo Sacerdote en Hb 7 204
Apéndice: la originalidad del deráš cristológico en la fusión de tradiciones 207

CAP. III. RECURSO DERÁSICO AL A.T. SEGÚN EL MODELO INSERCIÓN-SUSTITUCIÓN . 209

Ejemplos de deráš según el modelo inserción-sustitución 210
1. *El Deráš eclesiológico* 210
1.1. Aplicación derásica de los conceptos veterotestamentarios de 'Pueblo', 'Alianza', 'Reino' y 'Ley' a la Iglesia en el N.T. 211
1.1.1. La convocatoria del Nuevo Israel (de las doce tribus) en la elección de los Doce 211
1.1.2. Establecimiento de la Alianza con el nuevo pueblo en la institución de la Eucaristía 213
1.1.3. La comunidad de Pentecostés 216
Historia por paralelos en el relato de Pentecostés (Hch 2, 1ss) .. 218
a) tiempo y lugar 218
b) el nuevo pueblo de Dios 219
c) la santidad del pueblo 219
d) un ruido como de una ráfaga de viento impetuoso 220
e) la reunión de los pueblos: universalidad del acontecimiento 220
f) las lenguas de fuego 220
g) comenzaron a hablar en lenguas 221
h) paralelismo entre Moisés y Cristo 221
1.2. Desarrollos haggádicos del 'verdadero Israel' en el N.T. 223
1.2.1. 'El verdadero Israel': la teología del evangelio de Mateo 223
1.2.2. El Israel fiel en Pablo 227
1.2.3. El verdadero Israel en el evangelio de Juan 229
Jn 13-17 229
Natanael 'un israelita de verdad' (Jn 1,43-51) 231
1.2.4. Aplicación de la fórmula de Alianza: "un reino de sacerdotes y una nación santa" (Ex 19,6) en el deráš eclesiológico del N. T. . 233
1.2.5. El testimonio de la Escritura acerca de la obstinación de Israel . 234
2. *El deráš cristológico* 235
2.1. Κύριος, nombre de Dios en el A. T. (LXX) se convierte por procedimiento derásico en confesión de la divinidad de Jesús 235
a) Κύριος, nombre de Dios en el A. T. 235
b) Trasferencia de Κύριος a Jesús en el N. T. 236
2.2. Trasferencia derásica de 'Εγώ εἰμι a Jesús en el cuarto evangelio 236
2.3. Presentación derásica de la obra de Cristo: la salvación como una Pascua 238
2.3.1. Cristo 'Cordero de Dios' en el cuarto evangelio 239
2.3.2. Deráš paulino del Nuevo Éxodo, la Nueva Creación y la Nueva Alianza (deráš cristológico y antropológico) 240
2.3.2.1. Deráš paulino del Nuevo Éxodo 240
2.3.2.2. Deráš paulino de la Nueva Creación 241
2.3.2.3. Deráš paulino de la Nueva Alianza 245

Pág

2.3.3. Haggadá de la Nueva Alianza en la Carta a los Hebreos (deráš cristológico) ... 250
2.3.4. 1 Jn ¿Deráš implícito de la profecía de la Nueva Alianza? Presentación esquemática ... 252

CAP. IV. RECURSO DERÁSICO AL A. T. SEGÚN EL MODELO OPOSICIÓN/CONTRAPOSICIÓN ... 255

Ejemplos de deráš según el modelo oposición/contraposición ... 256
1. Deráš de contraposición en las antítesis de Mt 5,21-48 ... 256
2. La justificación por la fe y no por las obras de la Ley. Deráš de contraposición en Pablo ... 261
   Los Midrašim homiléticos de Rm 4,1-25 y Ga 3,6-29 ... 262

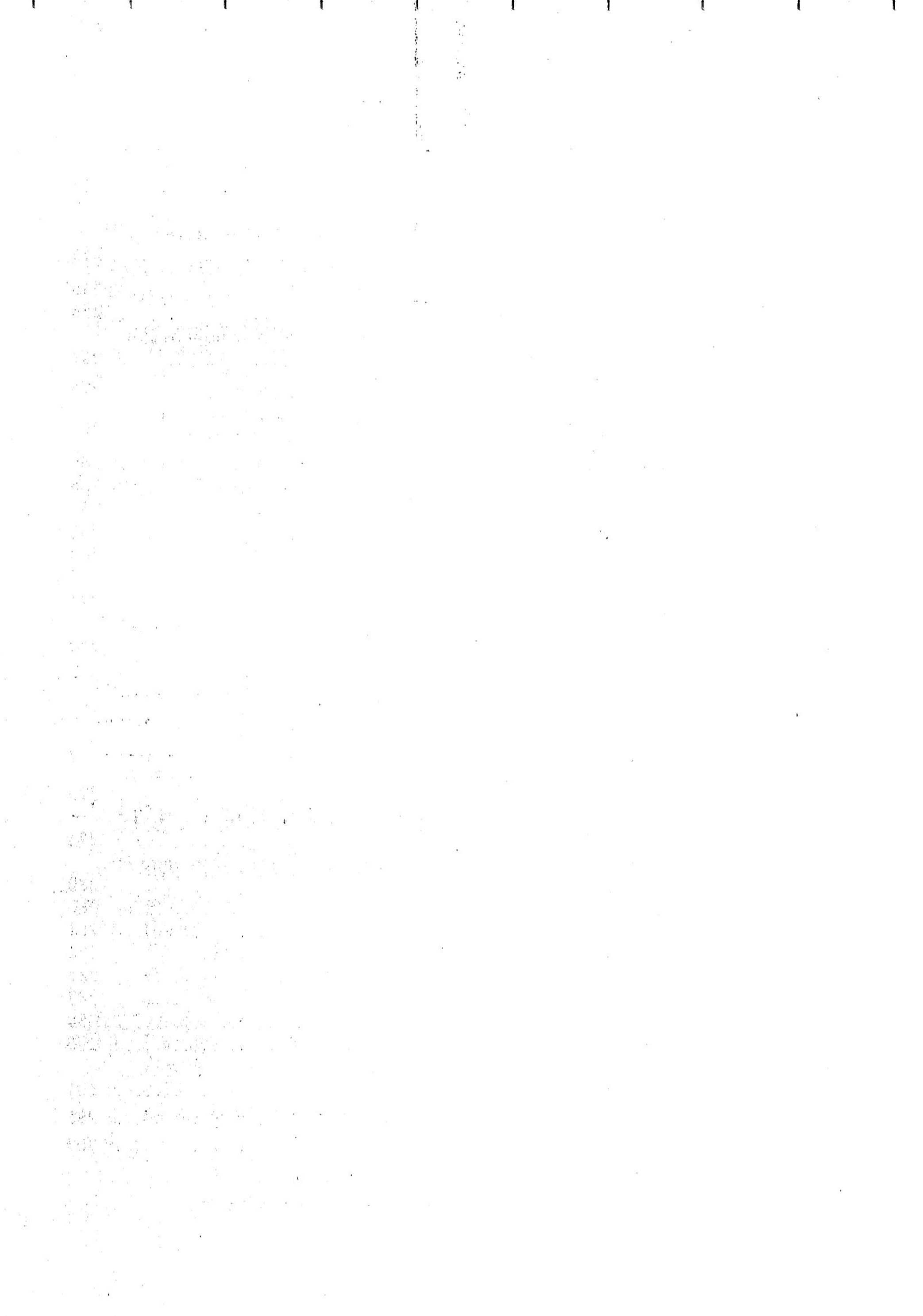
CAP. V. DERÁŠ SOBRE DICHOS DE JESÚS ... 265

Ejemplos de deráš sobre palabras de Jesús ... 266
1. El deráš elimina dificultades que el texto pudiera presentar al lector ... 266
2. El deráš aclara el sentido del texto ... 267
3. El deráš aclara el sentido de un logion ... 267
4. El deráš reinterpreta profecías de Jesús ... 268
5. Deráš por ampliación o cambio semántico de las palabras ... 270
6. Deráš de actualización en las parábolas ... 271
7. Deducciones halákicas de disciplina eclesiástica a partir de una palabra del Señor en el evangelio de Mateo ... 272

ANEXO: EL PAPEL DE LA "ESCUELA MIDRÁSICA" EN LA CONFIGURACIÓN DEL NUEVO TESTAMENTO ... 273

1. La noción sociológica de "papel intelectual" ... 274
2. ¿Es aplicable este modelo sociológico de "papel social" a los grupos que están a la base del proceso de formación del N. T.? ... 275
3. La interpretación de la Escritura como función asumida dentro del N. T.: Textos ... 276
4. La "escuela", "Sitz im Leben" de la primitiva Iglesia en que se configura el N. T. ... 280
   a) El "Sitz im Leben" un concepto sociológico ... 280
   b) La "escuela" medio creativo del primitivo cristianismo ... 281
      La escuela de Mateo ... 284
      La escuela targúmico-midrásica de Juan ... 285
      La escuela de Lucas ... 287
      Los procedimientos de Pablo ... 289
      Conclusión ... 290

SUMARIO ... 291
BIBLIOGRAFÍA ... 295
ÍNDICES ... 309



PRÓLOGO

ESTE libro es el resultado de casi cuatro años de estudio bajo la guía del querido maestro Prof. Alejandro Díez Macho, hoy ya tristemente desaparecido. Para su publicación he querido esperar el tiempo suficiente para, de mi parte, madurar en lo posible el contenido, siendo consciente también de que un tipo de libro como éste no puede darse por concluido. De ahí que quede abierto a las sugerencias que sin duda la crítica me irá aportando. Sí parece, sin embargo, que pueda ya ofrecerse lo que a mi modo de ver constituye la teoría del método derásico en su aplicación a la exégesis del Nuevo Testamento. Ello no significa que no deba seguir completándose todavía. Por otra parte, la aportación indudable de los métodos histórico-críticos parece llegar a un cierto agotamiento al tiempo que algunas lagunas van recibiendo una explicación más en sintonía con el medio natural en que nace el Nuevo Testamento.

En la introducción que sigue indico el planteamiento fundamental de la investigación actual del deráš en su aplicación al ámbito del Nuevo Testamento. El *deráš* es hoy un término de moda en la investigación bíblica por constituir uno de los campos más actuales y avanzados en los estudios acerca de los orígenes del cristianismo en su relación con el mundo judío. La investigación española en este área de los estudios midrásicos y targúmicos ha supuesto, dentro del panorama internacional de los estudios sobre la Biblia y judaísmo, una aportación absolutamente pionera y decisiva, por obra sobre todo de los descubrimientos y trabajos del Prof. A. Díez Macho, auténtico creador e impulsor de lo que hoy bien pudiera llamarse "escuela española de targumistas y midrasistas". Los nombres de M. Pérez Fernández, Díez

Merino, Rodríguez Carmona, D. Muñoz León, Fernández Vallina, Ribera Florit, etc., son buena muestra de ello.

Con este libro he pretendido, por una parte, hacer una obra de síntesis, inexistente en la bibliografía científica actual, de los resultados obtenidos hasta el presente en el campo del deráš neotestamentario y, por otra, una investigación original consistente en la aportación de nuevos datos comparativos entre material derásico de diversas fuentes judías y los escritos del judeo-cristianismo. Y, quizá, lo que pueda ser de más interés, una sistematización de la hermenéutica y método derásicos, sus principios, procedimientos, reglas de interpretación y modelos de aplicación en el Nuevo Testamento. Con ello se trata también de superar el planteamiento del mero paralelismo entre material midrásico judío y Nuevo Testamento para pasar a la verdadera interpretación derásica del mismo llevada a cabo por el Nuevo Testamento con sus técnicas y procedimientos.

Estoy seguro de que esta línea de investigación abre nuevos caminos para la exégesis del Nuevo Testamento, a veces olvidados por las corrientes y métodos histórico-críticos, que han de ofrecer cauces más adecuados para la explicación de múltiples fenómenos de concurrencia entre el acervo cultural judío de lengua hebrea, aramea y griega e ideas y características lingüísticas de la literatura cristiana primitiva, cuyos orígenes se han querido buscar durante mucho tiempo en fuentes y ambientes helenísticos no judíos.

Al propio tiempo, con este libro he pretendido hacer una aportación, por supuesto modesta, al actual diálogo interdisciplinar entre los estudios semíticos y helenísticos con particular incidencia en las fuentes y tradiciones judías subyacentes al cristianismo primitivo que postulan, a mi entender, una "escuela midrásica" como elemento configurativo del Nuevo Testamento.

Por su carácter de síntesis e investigación original al mismo tiempo, el libro nace también con la pretensión de cumplir un servicio como obra de introducción a quienes deseen adentrarse en este nuevo campo de estudio. A este respecto me dejó escritas el Prof. Alejandro Díez Macho algunas ideas para que figurasen en este prólogo. Su palabra tiene en este momento una resonancia nueva: "la introducción de la exégesis derásica en el Nuevo Testamento es obligada por cuanto el Nuevo Testamento ha surgido en un medio judío y se ha ido desarrollando a través de autores que eran en su totalidad judíos. Por consi-

guiente, su concepción de la exégesis era esencialmente la misma que la de los demás judíos". Por otra parte, "los propios autores de la literatura pseudoepígrafa adoptan instintivamente, al ser judíos, los mismos métodos de exégesis que el judaísmo farisaico-rabínico. A este respecto, es obvio suponer que cuando van surgiendo los escritos del Nuevo Testamento no existe posibilidad de hacer otra exégesis que la de interpretación del Nuevo Testamento en función de la única Biblia existente que era la Biblia judía. Esto explica que los autores del Nuevo Testamento para configurar el kerygma cristiano lo mismo que para desarrollar y aplicar su mensaje a situaciones nuevas acudan necesariamente al Antiguo Testamento, interpretándolo según los procedimientos exegéticos usados en el judaísmo".

En cuanto al desarrollo de la exposición me pareció desde el principio obvio que al estudio propiamente dicho del deráš del Nuevo Testamento le debía preceder una consideración del deráš en el judaísmo antiguo en razón de que dicha mentalidad constituye el medio del que parte el Nuevo Testamento en su forma de tratar el texto y la tradición del Antiguo Testamento. A continuación he indicado los rasgos diferenciales del deráš del Nuevo Testamento para proceder, seguidamente, a su estudio e investigación sistemática conforme a lo que considero constituye la teoría del método derásico aplicado al Nuevo Testamento a base de ejemplos. Como capítulo último he añadido, aunque reconozco que muy recortado, el deráš de las palabras de Jesús. De su contenido, sin embargo, me ocuparé más ampliamente en mi próxima obra: *Evangelizar el Reino de Dios. Actualización derásica del concepto de Basileia en la obra lucana.*

En cuanto a la transcripción de los caracteres hebreo-arameos, al utilizar el término 'deráš' en su forma adjetivada: derásico/ca, o adverbial: derásicamente, prescindo del signo diacrítico por considerar que se trata de formas ya asimiladas a nuestra lengua española. Igual podría hacerse con el propio término midrás/derás tal como sucedió análogamente con la palabra Theologia = Teología. Pero de momento he preferido, en este punto, atenerme a sus trascripción habitual. De los demás signos diacríticos hemos procurado siempre cuidar los principales. Las dificultades de impresión han impuesto la renuncia a algunos de ellos.

Me siento en la grata obligación de hacer aquí especial memoria del Prof. Alejandro Díez Macho sin cuyo asesoramiento hubiera sido

imposible presentar hoy este libro. Su desaparición, acontecida el 6 de octubre de 1984, ha hecho imposible que pudiera ver el libro editado. Él fue quien me introdujo en la investigación del deráš neotestamentario, tema suyo favorito, entre los años 1980 y 1984. Tanto su orientación como el material que puso a mi disposición me iniciaron sobre todo en el deráš propio del Jusaísmo, sin cuyos antecedentes resulta imposible tener idea clara del deráš del N.T., sus técnicas y procedimientos. Los artículos que he ido publicando en el curso de estos años sobre el deráš del N.T. y que pueden verse recogidos en la Bibliografía, llevan la impronta del Prof. A. Díez Macho. A la memoria del maestro y del amigo dedico este libro.

En mi agradecimiento he de destacar también al Instituto "Francisco Suárez" del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, lugar donde trabajo dedicado a la investigación desde 1975, y a la Institución "San Jerónimo" para la Investigación Bíblica en España que ha procurado la edición de la obra incluyéndola al mismo tiempo en su colección "Biblioteca midrásica".

De cuantos han contribuido a hacer posible la presente investigación y publicación debo destacar al Dr. A. Piñero Sáenz por su colaboración desde la Facultad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid. Al Dr. D. Muñoz León, director de la sección "Estudios Bíblicos" del C.S.I.C. Al Dr. V. Collado que puso el empeño para llevar adelante la edición. Y a todos aquellos que durante estos años han compartido conmigo de mil formas diferentes el entusiasmo por la investigación bíblica y cuyos nombres se hace imposible recordar aquí todos juntos.

Madrid, 29 de junio de 1985
Fiesta de los apóstoles Pedro y Pablo

SIGLAS Y ABREVIATURAS

TM	Texto Masorético.
LXX	Versión griega de los Setenta.
Tg	Targum.
TgP	Targum Palestinense.
PsJ	Targum Pseudojonatán.
TgF	Targum Fragmentario.
N	Ms Neophyti I.
Onq	Targum de Onqelos.
AT	Antiguo Testamento.
NT	Nuevo Testamento.
TB	Talmud de Babilonia.
TJ	Talmud de Jerusalén.
GnR	Génesis Rabbá; Ex Rabbá..., etc.
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.

Revistas

BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research* (New Haven, Conn.)
Bar Ilan	*Annual of Bar Ilan University.*
Bib	*Biblica (Roma).*
BTB	*Biblical Theology Bulletin* (Roma).
BJRL	*The Bulletin of the John Rylands Library* (Manchester).
BZ	*Biblische Zeitschrift* (Freiburg i.B., Paderborn).
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly* (Washington).

EstBíb	*Estudios Bíblicos* (Madrid).
EstE	*Estudios Eclesiásticos* (Madrid).
EThL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses (Louvain).*
EvT	*Evangelische Theologie* (München).
ExpTim	*Expository Times* (Edinburgh).
HTR	*The Harvard Theological Review* (Cambridge).
HUCA	*Hebrew Union College Annual* (Cincinati).
JBL	*Journal of Biblical Literature* (Missoula, Montana).
JJS	*Journal of Jewish Studies* (London).
JQR	*The Jewish Quarterly Review* (Philadelphia).
JSJ	*Journal for the Study of Judaism* (Leiden).
JSS	*Journal of Semitic Studies* (Manchester).
JTS	*Journal of Theological Studies* (Oxford/London).
NRTh	*Nouvelle Revue Théologique* (Louvain).
NT	*Novum Testamentum* (Leiden).
NTS	*New Testament Studies* (Cambridge).
RB	*Revue Biblique.*
RechSR	*Recherches de Science Religieuse* (Paris).
RHPhR	*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* (Strasbourg).
RQum	*Revue de Qumran* (Paris).
RvSR	*Revue de Sciences Religieuses* (Strasbourg).
TLZ	*Theologische Literaturzeitung* (Berlin).
TZ	*Theologische Zeitschrift* (Basel).
VD	*Verbum Domini* (Roma).
VT	*Vetus Testamentum* (Leiden).
VTSupl	*Vetus Testamentum* (Suplements).
ZAW	*Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* (Berlin).
ZNW	*Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* (Berlin).

INTRODUCCIÓN

EL MÉTODO MIDRÁSICO EN LA EXÉGESIS ACTUAL DEL NUEVO TESTAMENTO

PARA situar el estado de la cuestión y las líneas de investigación en que hoy se verifican los estudios de exégesis derásica en el N.T., hay que hacer una referencia, aunque sólo sea somera, a los métodos hasta ahora vigentes, a los que el deráš viene a completar: el *método filológico* y los *métodos histórico críticos.*

El método filológico, siendo válido, como se ha demostrado, ha sido sometido a una crítica (habría que hacerse aco aquí de la crítica de J. Barr[1] al *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* dirigido por G. Kittel), en cuanto que necesita ser completado por otros métodos. No es válido trazar la historia de un término, aislada tanto de su amplio campo semántico como de su contexto natural, en nuestro caso la mentalidad hermenéutica judía.

En cuanto al método de *historia de las formas,* cuyos pioneros en su aplicación al N.T. fueron M. Dibelius, R. Bultmann y K. L. Schmidt, aún reconociendo el gran avance aportado al proceso que configura la tradición evangélica, ha supuesto un acercamiento al texto bíblico más desde el punto de vista de los criterios occidentales (clasifica las formas como "leyenda", "mito"...) que desde la óptica de los procedimientos típicos de judaísmo.

La *historia de la redacción* (H. Conzelmann, W. Marxen, W. Trilling...), aplicada también al proceso en que se elabora la tradición neotestamentaria, ha traído consigo un avance al poner de relieve las

---

[1] J. BARR, *The Semantics of Biblical Language,* Oxford 1961.

diversas perspectivas de cada autor bíblico, particularmente en los evangelios. Sin embargo, también en este caso, el método necesita ser completado por el estudio de la hermenéutica concreta que subyace a la diferente forma de tratar las fuentes cada uno de los autores bíblicos.

El *método midrásico/derásico* viene, pues, a completar los métodos anteriores, por cuanto, como se ha indicado, no han llegado a agotar la interpretación científica del N.T. y su configuración más genuina. Por otra parte, los presupuestos fundamentales de los métodos histórico-críticos están englobados en la mentalidad y talante hermenéuticos propios del deráš.

La aplicación del método derásico a la exégesis del N.T. no pretende presentarse como un descubrimiento nuevo. Tiene claros antecedentes en los pasados siglos, como seguidamente se muestra. Sin embargo, queda todavía un amplio campo de por investigar, tanto en lo referente a los procedimientos derásicos, subyacentes a muchas perícopas del N.T., como en lo referente a la teoría y sistematización del deráš neotestamentario.

La *historia* de la relación de las fuentes rabínicas con el estudio del N.T. ha sido emprendida repetidas veces. Por lo que se refiere a nuestra época valga citar aquí: J. W. DOEVE, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts,* Assen 1953, en cuya obra dedica un denso capítulo (pp. 5-34) a elencar autores, obras y aspectos de esta relación de la literatura rabínica con el estudio del N.T., a partir de las *Horae Hebraicae et Talmudicae* de J. Lightfoot, publicadas entre 1658 y 1674. Asimismo, la tesis de L. C. CROCKETT, *The Old Testament in the Gospel of Luke; With Emphasis on the Interpretation of Isaiah 61,1-2,* Brown University, Ph. D. 1966, dedica el primer capítulo (pp. 1-56), a la literatura que relaciona la exégesis rabínica con el N.T., particularmente la referente a Lc-Hch (pp. 35-56). Cabe destacar también la amplia perspectiva que ofrece M. P. MILLER, *Targum, Midrash and the Use of the Old Testament in the New Testament,* JSJ 2 (1972) 29-82, donde muestra la panorámica que ofrecen hoy los estudios dedicados a relacionar la exégesis judía con el N.T.

Estas obras, en que se ofrece una detallada enumeración de obras y autores, ahorran tener que repetir aquí, una vez más, nombres y títulos, para limitarnos a lo que suponen las aportaciones más recientes al método derásico en su aplicación al N.T.

El método derásico y su aplicación al N.T.

En la literatura que relaciona rabinismo y N.T. se observa hoy la superación de los tintes apologéticos y polémicos de otras épocas que habían distorsionado la comprensión rabínica del A.T. en su relación con el N.T.[2] Se asiste, por el contrario, a una serena y madura revalorización del midráš/deráš en cuanto hermenéutica peculiar del pueblo de la Biblia. Al propio tiempo, esta evolución trae consigo un alejamiento cada vez mayor, de la mera búsqueda de material rabínico paralelo de los textos del N.T. –tarea de la que sigue siendo máximo exponente la obra de Strack-Billerbeck[3]– para detenerse en el análisis de las semejanzas de forma en el tratamiento del texto del A.T., a saber, unos mismos principios y técnicas de exégesis bíblica.

En este desarrollo positivo de la aplicación del método derásico a la exégesis del N.T. tuvo un papel importante el programa trazado por R. Bloch que consistía sustancialmente en aplicar al estudio de la literatura midrásica los mismos principios de crítica literaria e histórica que se aplicaban a la Biblia.[4] Con ello, se venía a reconocer que las raíces del 'género midrásico' se retrotraen a los tiempos preexílicos y tiene claras manifestaciones en el propio texto del A.T.[5]

Entre los continuadores de la línea trazada por R. Bloch, sobresale G. Vermes[6] que ha puesto de manifiesto el amplio campo que el investigador del N.T. ha de estudiar si quiere estar preparado para comprender el N.T. En efecto, el método midrásico, en su aplicación al N.T., ha de utilizar fuentes no rabínicas que no siempre habían sido utilizadas como fuentes de haggadá, a saber: Flavio Josefo, Filón, Pseudo-Filón, las paráfrasis aramaicas del A.T. (Targum), los Apócrifos y Pseudoepígrafos, los escritos de Qumrán, las versiones antiguas del

---

[2] A este propósito cfr. G. F. MOORE, *Christian Writers on Judaism,* HTR 14 (1921) 197-254; M. SMITH, *Tannaitic Parallels to the Gospels* (JBL Monograph Series, VI), Philadelphia 1951. Ambos autores advertían los riesgos del mal uso de las fuentes rabínicas en su relación con la exégesis del N.T.

[3] H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash,* I-IV Müchen 1922-1928. V-VI Índices 1956-1961.

[4] R. BLOCH, *Note méthodologique pour l'étude de la littérature rabbinique,* RechSR 43 (1955) 194-227; Íd., *Midrash,* DBS, V, 1957, cls. 1263-1280.

[5] Cfr. G. F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era, I,* Cambridge 1927, pp. 162-175.

[6] G. VERMES, *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies,* Leiden 1961.

texto bíblico especialmente los LXX, el Nuevo Testamento, los Padres de la Iglesia que recopilan material rabínico y, finalmente, la liturgia sinagogal con su calendario de lecturas de la Biblia.

De este modo, la exégesis del A.T. en el N.T. es, al mismo tiempo, fuente de material derásico para la época en que se escribe el N.T. y, sobre todo, exponente del desarrollo peculiar que Cristo y los cristianos hicieron de las antiguas tradiciones, peculiaridad que sólo puede ser entendida dentro del contexto en que se desarrolla la tradición midrásica como un todo. De ahí que G. Vermes llegue a afirmar que sin la ayuda de la exégesis se hace imposible percibir la enseñanza cristiana en su verdadera perspectiva.[7]

Otros autores ponen de relieve las técnicas rabínicas de exégesis usadas por los cristianos para llegar a sus interpretaciones del A.T. Entre ellos, habría que destacar, entre otros, a J. W. DOEVE,[8] M. GERTNER[9] y A. DÍEZ MACHO.[10] Hay que decir, sin embargo, que esta aproximación al N.T. no puede olvidar la posibilidad de que la exégesis cristiana haya sido influenciada, en cada caso particular, por la tradición rabínica.

En consecuencia, la aplicación del método derásico al N.T. abarca, en la investigación actual, tanto el estudio de las técnicas o procedimientos rabínicos usados por los autores del N.T. en su recurso al A.T., como el estudio de la entera configuración de los textos a partir de las influencias que sobre ellos haya podido ejercer el recurso a una determinada tradición exegética judía.

Para ilustrar la aplicación del método derásico, así planteado, a la interpretación del N.T., se presentan a continuación y a modo de ejemplo, algunas obras recientes.

Hay que destacar el nombre de R. LE DÉAUT, uno de los maestros en este terreno, por su tesis: *La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive a partir du Targum d'Exode XII, 42,* Roma 1963. Muestra R. Le Déaut que la *formulación* de la redención cristiana se entiende mejor a la luz de la celebración de la fiesta judía de Pascua que, al correr del tiempo, se había convertido en la confluencia de todo

---

7 Íd., *Jewish Studies and the New Testament Interpretation,* JJS 31 (1980) 1-17.

8 J. W. DOEVE, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts,* Assen 1953.

9 M. GERTNER, *Midrashim in the New Testament,* JSS 7 (1962) 267-292.

10 A. DÍEZ MACHO, *Deráš y exégesis del Nuevo Testamento,* Sefarad 35 (1975) 37-89.

un mundo de tradiciones y representaciones que le otorgan un carácter polivalente y rico. Así, en efecto, se entiende mejor por qué la redención cristiana fue expuesta por la haggadá cristiana como acontecimiento de rescate y expiación, instaurador de una Alianza Nueva, basada en la propia sangre de Jesús, verdadero cordero pascual, cuya inmolación sacrificial estaba prefigurada en el sacrificio de Isaac de Gn 22. Así también, la presentación de la redención cristiana como nueva creación, nuevo éxodo, celebración del cumplimiento mesiánico...

Esto lleva al autor a concluir que la riqueza de expresión de la redención cristiana tiene su preparación e ilustración en la tradición de la gran Pascua judía.

La tesis de doctorado de J. PÓTIN, *La Theophanie du Sinai et le don de la Loi dans de la liturgie juive de la fête de la Pentecôte,* publicada bajo el título: *La fête juive de la Pentecôte* I-II, París 1971. Este trabajo merece especial atención por cuanto supuso una decisiva aportación en orden a comprender la formulación del Pentecostés cristiano (Hch 2) a la luz de la celebración del Pentecostés judío. En efecto, a través del prisma del calendario de lecturas y temas que se conmemoraban en dicha fiesta de *Šebu'ot,* fiesta de las semanas, posteriormente llamada Pentecostés o fiesta de la cincuentena (Tob 2,1; 2 M 12,31; Hch 2,1), *formularon* los escritores del N.T. el Pentecostés cristiano como el don de la nueva Ley, en el marco de la Nueva Alianza, constitutiva del nuevo y definitivo Israel de Dios.

La tesis de J. LUZÁRRAGA, *Las tradiciones de la nube en la biblia y en el judaísmo primitivo* (Analecta Bíblica 54), Roma 1973, permite entender mejor el sentido de la presencia de la nube en tantas escenas del N.T.: Transfiguración, sermón escatológico (Mc 13 par), Ascensión...

La investigación de L. C. CROCKETT, *The Old Testament in the Gospel of Luke; with Emphasis on the Interpretation of Isaiah 61,1-2, Brown University, Ph. D. 1966.* Después de la lectura de este trabajo, se comprende mejor por qué el evangelista Lucas incluye la figura de Elías en la homilía de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-30) donde se aplica a Jesús el texto de Is 61,1-2. A este propósito, la tradición exegética judía había considerado el papel escatológico de Elías a base de interpretarlo mediante la asociación de textos, entre ellos Is 61,1-2 (no debe olvidarse que en 11QMelch el texto de Is 61,1-2 es relacionado con la figura escatológica de Melquisedec). Este desarro-

llo midrásico hizo del retorno de Elías una vuelta para la reconciliación, el perdón y la resurrección en parte explicada por el uso de Is 61,1-2, imagen que aparece en la visita de Jesús a la sinagoga de Nazaret.

Las obras de D. MUÑOZ LEÓN, *Dios-Palabra. Memrá en los Targum del Pentateuco,* Madrid 1974, y *Gloria de la Shekiná en los Targumim del Pentateuco,* Madrid 1977. En ellas el autor pone de manifiesto el sentido teológico de los conceptos "Palabra" y "Gloria de la Presencia", en cuanto metonimias sustitutivas del nombre de Dios en el judaísmo con el fin de evitar antropomorfismos. A su vez, esta investigación iluminará las presentaciones de Cristo en el N.T. como λόγος y δόξα a través de la trasposición derásica de las diversas funciones que dichas sustituciones desempeñaban en la tradición targúmica.

La tesis de M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Tradiciones mesiánicas en el Targum palestinense.* Estudios exegéticos, Valencia-Jerusalén 1981. En esta densa investigación se analizan detenidamente los textos del Targum palestinense al Pentateuco que la tradición sinagogal interpretaba como mesiánicos. Dichas tradiciones, que el autor muestra como muy antiguas, son las que aplican los autores del N.T. a Jesús para confesar y confirmar su mesianidad.

Un trabajo de la misma índole que el anterior es la tesis de A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Targum y resurrección. Estudio de los textos del targum palestinense sobre la resurrección,* Granada 1978. Aparte de la conclusión de la antigüedad que muestran dichas tradiciones, ya importante por sí misma, de este estudio se desprende la necesidad de conocer dicha área de tradición judía para comprender muchos textos del N.T. en torno a la resurrección.

Recientemente se ha publicado la tesis de doctorado de G. MANESCHG, *Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21,4-9) in der Auslegung der Frühen judischen Literatur.* Eine Traditionsgeschichtliche Studie, Frankfurt 1981, investigación dirigida por R. Le Déaut. En dicho estudio se recorre toda la historia interpretativa de la tradición exegética de la serpiente de bronce de Num 21,4-9, hasta su confluencia y aplicación por la haggadá cristiana en el evangelio de Jn (Jn 3,14s; cfr. 8,28s; 12,32-34; 19,37). El autor muestra cómo muchos elementos que va incorporando la tradición son el verdadero *medio* por el que dicho episodio desembocó en el N.T.

Para concluir esta introducción, no resta sino insistir en las direcciones en las que hoy se orienta el estudio de la relación exégesis rabínica y N.T. En primer lugar, se impone, en los textos en que ha lugar, el rastreo de la tradición exegética judía para poder comprender el cómo y el por qué los hagiógrafos del N.T. recurren a la misma. En segundo lugar, el reconocimiento de las técnicas y principios de exégesis rabínica, utilizados por los cristianos en su interpretación del A.T. (y no sólo la búsqueda de lugares paralelos) ha de conducir a una "reclasificación" de las formas, en razón del medio natural en que éstas han recibido su peculiar configuración; y, tercero, aparece también con claridad la necesaria sistematización de lo que puede denominarse la teoría del deráš neotestamentario. De este tercer aspecto, en particular, pretende hacerse eco este estudio.

CAPÍTULO I

LA EXÉGESIS DERÁSICA EN EL JUDAÍSMO ANTIGUO FUNDAMENTO DE LA EXÉGESIS DERÁSICA DEL NUEVO TESTAMENTO

INTRODUCCIÓN

EL Nuevo Testamento se define como tal por su referencia al Antiguo del que es culminación y cumplimiento. "Es –por tanto– imposible percibir la continuidad del plan de Dios, la continuidad genética entre Israel y la Iglesia, y la continuidad teológica, sobre todo, si no se examina con detención lo que fue común a la sinagoga y a los primeros cristianos".[11] En efecto, los conceptos –teológicos– clave en que se expone el acontecimiento del Nuevo Testamento (Nueva Alianza, Reino de Dios, Hijo del Hombre, Kyrios, Siervo de Yahveh, Nuevo Israel, Mesías...) tienen su origen y amplio desarrollo en el Antiguo, al que se refieren como a su cumplimiento (en la *introducción* a la segunda parte: *concepto y categorías de exégesis desásica en el N.T.*, se exponen los tres diversos *modelos* o esquemas en que entendemos se verifica el recurso al A.T.).

Prescindir, por tanto, de esta referencia genética del N.T. al A.T. haría imposible comprender su sentido. A este respecto, no parece exagerada la afirmación de R. Gordis, cuando dice que, bajo el punto de vista de la "historia de las formas", el N.T. es un midráš del A.T.,[12] es decir, una interpretación –recurso– del A.T. en función tanto del

[11] R. LE DÉAUT, *Tradition juive et exégèse chrétienne,* en: "Jalones de la Historia de la Salvación en el Antiguo Testamento". XXVI Semana Bíblica Española - Coloquio Bíblico Internacional. Madrid, C.S.I.C., 1965, II, p. 7.

[12] R. GORDIS, CBQ 33 (1971) p. 99.

Kerygma cristológico, como de los dichos y hechos del propio Jesús, que se presentan como acontecimiento según las Escrituras".[13]

Por todo ello, no debe sorprender que asistamos a una revalorización del *midráš/deráš* en tanto que se comprende no ya como algo sinónimo de fábula, leyenda o narración legendaria, algo fruto de la inventiva de la imaginación, en definitiva no histórico, sino como la *mentalidad hermenéutica* con que el judaísmo antiguo y el primitivo cristianismo actualizaban el texto bíblico, considerándolo como tradición viva, iluminadora de la realidad presente y futura. De ahí que los presupuestos fundamentales y reglas hermenéuticas del deráš cristiano sean en principio las propias del deráš judío en cuya tradición se inserta el cristianismo. Por ello, al intérprete del N.T. le será imposible hacer exégesis científica sin conocer el deráš, sus presupuestos y, en ocasiones, extraños procedimientos, considerados desde nuestra mentalidad moderna.[14]

En consecuencia, para una aproximación al estudio y clasificación sistemática del deráš del N.T., se hace necesario comenzar primero por el concepto de exégesis bíblica que tenía el judaísmo antiguo, sus principios básicos y procedimientos. Ello permitirá, sin duda, conocer mejor la índole de muchas perícopas del N.T., extraña fuera del tiempo y espacio en que surge, pero tan familiar a los hagiógrafos que, en las primeras comunidades cristianas, hubieron de presentar el acontecimiento de Jesús de Nazaret a sus contemporáneos en las categorías y técnicas de la exégesis propia del judaísmo.

No podemos minusvalorar tampoco, a la hora de acercarnos al deráš neotestamentario, el hecho de que los autores del N.T. heredan una Biblia ampliamente "orquestada en su interpretación" tanto en el culto sinagogal (deráš litúrgico y targúmico-homilético) como en el *Bet ha-midráš*. La exégesis cristiana debe tener en cuenta el intermediario que supone la tradición judía entre el A.T. y N.T. Se hace preciso

---

[13] 1 Co 15, 3.4, cfr. T. HOLTZ, *Zur Interpretation des Alten Testaments im Neuen Testament* TLZ 99 (1974) 19-32; también J. SCHREINER, *El mensaje neotestamentario y la palabra de Dios en el Antiguo Testamento,* en: J. SCHREINER (Edit.), *"Forma y propósito del Nuevo Testamento",* Barcelona 1973, pp. 12-14; P.-M. BEAUDE, *"... según las Escrituras"* (Cuadernos Bíblicos, 10), Estella (Navarra) 1979; Íd., *L'accomplissement des Ecritures. Pour une histoire critique des systèmes de répresentation du sens chrétien,* París 1980.

[14] A. DÍEZ MACHO, *Deráš y exégesis del Nuevo Testamento,* Sefarad 35 (1975) 41; cfr. también S. MUÑOZ IGLESIAS, *Midráš y evangelios de la infancia,* EstE 47 (1972) 338.

escuchar a los testigos documentales de esta tradición que nos ofrecen la hermenéutica judía antigua. "Existe todavía la tendencia, demasiado espontánea, de considerar como patrimonio común de Israel y de la Iglesia sólo el Antiguo Testamento. Ello constituye ciertamente un elemento esencial, pero no hay que separarlo de un conjunto más amplio social cultural y religioso".[15]

Al plantear el concepto de deráš en el N.T. y su enraizamiento en la exégesis derásica del judaísmo antiguo pretendemos, por supuesto, ir más allá de la constatación de las múltiples citas del A.T. de que está jalonado el Nuevo; no pararnos en el llamado 'uso del Antiguo Testamento en el Nuevo' (cristológico, tipológico, apocalíptico-escatológico...), o en el discernimiento del texto del A.T. usado en el N.T. Al estudiar la exégesis derásica del N.T. –comprendiendo los datos anteriores como pasos previos– entendemos analizar los presupuestos y principios básicos constitutivos de la *mentalidad derásica* y los procedimientos empleados tanto en el recurso como en el modo de tratar el texto del A.T. por los hagiógrafos del N.T.

Este primer capítulo lo dividimos de la forma siguiente: I: *Naturaleza de la exégesis derásica;* II: *Principios, procedimientos y reglas de la exégesis derásica.* Finalmente, cuatro *Excursus* culminarán esta primera parte: *Targum y deráš* (I); *clasificación general de los Midrášim* (II); *exégesis en Qumrám* (III) y *enunciado de las diversas formas de género derásico* (IV).

I. Naturaleza de la exégesis derásica

1. *Concepto de exégesis derásica en el judaísmo antiguo*

El judaísmo antiguo dio a la exégesis o hermenéutica el nombre de *midráš*, término que aparece dos veces en la Biblia hebrea (2 Cro 13,22 y 24,27). Significa en ambos lugares algo así como "historia",[16] es decir, un relato fruto de la *investigación* de los hechos acaecidos en el tiempo. Hay que subrayar el término investigación, porque la palabra

---

[15] R. Le Déaut, *Tradition juive et exégèse chrétienne,* a.c. nota 11.

[16] En la traducción de LXX el término 'midráš' se entiende "libro" en 2 Cro 13,22, y "escritura" en 2 Cro 24,27: "libro" o "escritura" fruto de la investigación.

midráš deriva de la raíz *daráš* que significa "buscar", "investigar" (cfr. Lv 10,16; Dt 13,15; Is 55,6). En el Eclesiástico 51,23 aparece el término *midráš* en el sintagma *Bet ha-midráš: Casa de Estudio,* Lugar de la investigación. [De la misma forma que el verbo *studere* en latín, que significa originalmente "buscar con afán", originó el sustantivo *studium* en el sentido que damos al término en "Casa de Estudio", así también la raíz *daráš*, buscar, investigar, originó *midráš* en el sentido de estudio.[17]

Es claro que en el citado pasaje del Eclesiástico se trata de la *Casa de Estudio* de la Biblia.

Estudiar la Biblia es el significado de *daráš* o *midráš* en los manuscritos de Qumrán. En diversos lugares de la literatura qumránica se encuentra la expresión midráš de la Torá o simplemente midráš: *Manual de Disciplina* 8,12-16; 8,25-26; *Documentos Sadoquitas* 8,29-30.

En la literatura tannaítica, ya desde sus primeros tiempos, el verbo *daráš* significa explicar o intrerpretar la Biblia en general o un pasaje en particular, y análogamente el sustantivo *midráš* significa la exposición o investigación de la Escritura en general o de un pasaje en particular.[18]

El midráš, pues, es la exégesis o hermenéutica que practicaba el judaísmo antiguo en la búsqueda del sentido de la Biblia. Es exégesis, en cuanto búsqueda del sentido de la Biblia, y hermenéutica, en cuanto utiliza unas técnicas y procedimientos determinados. Es una exégesis de 'investigación' y 'exposición' del sentido de la Biblia, de ahí su nombre de midráš o deráš (investigación).[19]

El midráš[20] no es un género literario como ha pretendido recientemente A. G. WRIGHT,[21] sino el modo de interpretar la Biblia propio del

---

[17] Cfr. *Midrash,* "Encyclopaedia Judaica" XI, cls. 1507s; también O. GARCÍA DE LA FUENTE, *La búsqueda de Dios en el Antiguo Testamento,* Madrid 1971, pp. 19-22.

[18] Cfr. M. GERTNER, *Terms of Scriptural Interpretation: A Study on Hebrew Semantics,* BSOAS 25 (1962) 1-27. lss. Otra bibliografía se indica en nota 20.

[19] A. DÍEZ MACHO, *Deráš y exégesis del Nuevo Testamento,* pp. 37-41; íd., *El Targum. Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia,* Madrid 1979, pp. 12-31.

[20] Pretendemos ofrecer aquí una bibliografía selectiva que permita al tiempo una aproximación al concepto y valor del deráš-midráš en sus diversos aspectos: W. BACHER, *Die Exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur,* I, Leipzig 1899, pp. 25-28, 103-105; II, 1905, pp. 41-43; H. L. STRACK, *Einleitung in Talmud und Midrasch,* München 1976⁶, p. 4 ss.; R. BLOCH, *Midrash,* DBS, V, 1957, cl. 1263-65; I. L. SEELIGMANN, *Voraussetzungen der Midraschexegese,* VTSupl 1 (1953) 150-181; G. M. CAMPS,

judaísmo y con frecuencia de los hagiógrafos del N.T., que, a su vez, es común a diversos géneros literarios.[22] De ahí que para evitar la ambigüedad del término midráš, aplicado a la vez a la exégesis y al resultado de la exégesis seguida de un libro de la Biblia, sea preferible reservar el término Midráš –con mayúscula– para cuando éste se refiere a una obra de la exégesis judía antigua a determinados libros de la Biblia *(Midrášim),* y con minúscula cuando se trate de exégesis judía antigua en general o de algún pasaje en concreto. Más aún, para evitar todavía una segunda ambigüedad, propone A. DÍEZ MACHO llamar a la exégesis judía antigua *deráš,* dejando el nombre de Midráš para los libros que llamamos Midrášim, o para una composición menor en que se ha empleado la exégesis deráš.[23] De ahí que en este trabajo se emplee frecuentemente la expresión: "exégesis derásica".

A la posible objeción de que deráš se opone a *pešaṭ* en cuanto que dichos términos significan sentido no-literal, o deráš, y sentido literal, o *pešaṭ,* se puede responder que exégesis derásica no es lo mismo que exégesis alegórica o acomodaticia, es decir, exégesis contrapuesta a exégesis literal. Es en la Edad Media cuando se introduce la distinción

---

Midráš sobre la historia de les plagues, en: "Miscellanea Bíblica B. Ubach", Montserrat 1953, pp. 97-114; Íd., *Midráš.* "Enciclopedia de la Biblia", V, 1969², 129-134. A este respecto hay que señalar los artículos y oras de A. DÍEZ MACHO y R. LE DÉAUT que se citarán a lo largo de este trabajo. Para el midráš rabínico nos remitimos de momento a la obra clásica de L. ZUNZ, *Die Gottesdienstlichen Vorträge der Juden. Ein Beitrag zur Altertumskunde und biblischen kritik zur Literatur- und Religionsgeschichte,* Hildesheim 1966 (= Frankfurt a. Main 1892). Otra bibliografía se citará oportunamente.

21 A. G. WRIGHT, *The Literary Genre Midrash,* Staten Island 1967; aparecido con anterioridad en forma de artículos: CBQ 28 (1966) 105-138; 415-457. A propósito de esta obra se hace obligado citar la documentada respuesta en recensión a la misma, hecha por R. LE DÉAUT, *A propos d'une définition du midrash,* Bib 50 (1969) 395-413.

22 La exégesis derásica se puede aplicar a diversos géneros literarios. En el judaísmo farisáico: a) a géneros *haggádicos* como *Targum; Homilías sinagogales; Midrašim Rabbot* y otros; textos litúrgicos de la sinagoga; b) *géneros halákicos,* como los Midrášim halákicos: *Mĕkilta* (al Éxodo), *Sifrá* (al Levítico), *Sifré* (a Números y Deuteronomio), como la *Mišná* (en la que la Ley suele ir sin texto bíblico); *Tosefta,* y en época más tardía a los *Talmudes.*

También puede aplicarse a géneros literarios de los grupos apocalípticos y sectarios de Qumrán, p.e. en géneros literarios pseudo-epígrafos, como el *Testamento de los Doce Patriarcas;* en reelaboraciones de la Escritura como el *Libro de los Jubileos* (reelaboración de Génesis y Éxodo); en textos históricos como partes de los *Documentos Sadoquitas* o el *Manual de disciplina;* o en textos de visiones, sueños o profecías (*pešarim* de Qumrán); textos litúrgicos como la *Liturgia angélica* de Qumrán; en los *Himnos...* etc.

23 A. DÍEZ MACHO, *Deráš y exégesis del Nuevo Testamento,* p. 37, nota 1.

de las dos exégesis, distinción inexistente con anterioridad. En la antigüedad, deráš era la deducción del rico sentido de la Biblia, sentido que si era admitido por todos, hasta por lo saduceos,[24] se llamaba *pešaṭ* (extendido). Todo *pešaṭ* era deráš, pero no todo deráš era *pešaṭ*[25]

2. *Objetivos de la exégesis derásica*

La exégesis cobró importancia en el judaísmo al desparecer los profetas después del destierro. De los profetas quedó solamente una *bat ha-qol* ('hija de la voz'),[26] una especie de adivinación valiéndose de la Escritura.

El deráš, entendido como búsqueda del sentido de la Biblia, heredó la tradición creativa bíblica, y sus comienzos, por lo que se refiere al Pentateuco, pueden situarse, con toda probabilidad, en la época de Esdras (cfr. Ne 8,1-9).[27] Entonces, la Palabra de Dios había de buscarse en la Torá o enseñanza escrita, que no sólo abarca el Pentateuco, canonizado ya en el s. IV a.d.C., sino también Profetas y Hagiógrafos, según uso corriente de los tannaitas. La Torá, en sentido estricto, sin embargo, ocupó siempre un puesto de privilegio en la vida del judaísmo (organizado en torno a la "Ley").

La investigación exegética comenzó por los *ḥăkamim* ('los sabios') y se continuó por los *sof̆erim* ('escribas'), sabios dedicados a la investigación derásica de la Escritura.[28]

2.1. *La exégesis derásica interpreta el sentido de la Biblia*

El primer objetivo de la exégesis era explicar el sentido del texto bíblico difícil, por ininteligible, oscuro, insuficiente, contradictorio o

---

[24] El *pešaṭ* era aquel sentido deráš sobre el que todo el mundo estaba de acuerdo: *dabar šeha-seduquim modim bô* "una cosa en la que convienen incluso los saduceos", cfr. TB *Sanhedrin* 33b; cfr. J. FAUR, *The Targumim and Halaka,* JQR NS 66 (1975) p. 21 s.

[25] Cfr. A. DÍEZ MACHO, *El Targum,* p. 14 s.; Íd., *Deráš y exégesis del Nuevo Testamento,* p. 38 s.; así también R. LOEWE, *The Plain Meaning of Scripture in Early Jewish Midrash,* en: "Papers of Institute of Jewish Studies", J. G. WEISS (Ed.), London 1964, pp. 140-185.

[26] Este concepto de *bat-qol* puede verse en STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash,* I, München 1922, p. 125 ss.; también G. VERMES, *Jesús el Judío,* Barcelona 1973², pp. 93-109.

[27] Entre otros pueden verse, G. VERMES, *Midrásica (Tradición),* "Enciclopedia de la Biblia", V, Barcelona 1969, cl. 134 ss.; R. BLOCH, *Midrash,* DBS, V, cl. 1268 s.

[28] Entre otros: CH. TOUATI, *Rabbinique (Littérature),* DBS, IX, 1979, cl. 1019 ss.

inaceptable (es lo que G. VERMES[29] ha denominado "exégesis pura", por contraposición a la "exégesis aplicada" o justificativa). Con este cometido, la exégesis pretende:

a) Explicar los *hapax legomena.* Por ejemplo: *Abrek,* el grito de los egipcios al paso de la carroza de José, del que aún hoy día no se sabe con certeza el significado, lo explica Neophyti I por el procedimiento del *notarikon,* como escritura abreviada de dos palabras: *'ab* (padre) y *rakkik* (tierno): José el padre del Faraón, sabio, aunque tierno en años.[30] El *Libro de los Jubileos* 40,7 deriva la palabra *Abbir,* 'poderoso'.

b) *Los nombres propios* son objeto frecuente de exégesis etimológica derásica, como la de la Biblia. Etimologías populares como la propuesta por Simeón ben Yoḥay para los nombres del suegro de Moisés: "Tenía los nombres de Yetro y Hobab. Yetró, porque "añadió" *('itter)* una sección a la Torá, pues Ex 18,21 dice: "Y tú velarás sobre el pueblo..."; Ḥobab, porque amaba *(Ḥibbab)* la Torá: "No hemos encontrado prosélito que amara tanto la Torá como Yetró".[31]

c) *En nombres comunes* se sustituye el contenido semántico antiguo por el actual, nuevo, así *ger* en la Biblia hebrea significa siempre "extranjero inmigrante entre judíos"; en el exégesis judía posterior, comenzando ya por LXX, aunque no siempre, adquiere el significado nuevo de prosélito.[32] Sólo en Neophyti I se interpreta según su sentido antiguo, como advirtió M. Ohana.[33]

d) En el Targum y Midráš *las consonantes de una palabra* se leen a veces con otras vocales, por ejemplo: *'ed* (testigo) es interpretado a veces como *'ad* (para siempre). En muchos casos puede tratarse únicamente de deráš *'al tiqré.* En el ejemplo dado, pudiera tratarse de un caso de *imela,* de paso de una vocal a la vocal contigua: de *'e'* = *'a'.*

e) A veces se traducen *palabras hebreas como* si fueran *arameas.* Así Is 14,21 dice en hebreo: "... y llenen de ciudades *('arim)* la faz del

---

[29] G. VERMES, *Bible and Midrash. Early Old Testament Exegesis,* en: Íd., *Post-Biblical Jewish Studies* (Studies in Judaism in late Antiquity, VIII), Leiden 1975, pp. 59-91. *63ss. 80ss.*

[30] Cfr. G. VERMES, *Haggadah in the Ongelos Targum,* JSS 8 (1983) 159-169. *162.*

[31] *Sifré* a Nm 10,29.

[32] Cfr. K. G. KUHN, Προσήλυτος, TWNT, VI, pp. 727-745.

[33] M. OHANA, *Prosélytisme et Targum Palestinien: donnés nouvelles pour la datation de Neophyti* I, Bib 55 (1974) 317-332.

universo", que interpretan LXX, Pešiṭta y Jonatán a los Profetas: "Y llenen de *enemigos* (*'arim* en arameo = hebr. *ṣarim*) la faz del universo".

2.2. *La exégesis derásica rellena las lagunas del texto*

El exégeta descubre lagunas reales o imaginarias en el texto y trata de rellenarlas. Así Dt 24,1 autoriza dar el libelo de repudio si un hombre encuentra en su mujer *'erwat dabar* (desnudez de alguna cosa), pero sin determinar el alcance exacto de "desnudez de alguna cosa", es decir, los motivos del divorcio. La escuela de Šammay practicó la exégesis *serés* o de 'castración', la ἀναστροφή griega, y leyó *dĕbar 'erwah,* "por cosa de impudicia".[34] La escuela de Hillel utilizó la exégesis de separación (cada palabra tiene sentido por sí sola, independiente del contexto) e interpretó: divorcio por *'erwah, impudicia,* y por *dabar, por cualquier causa,* hasta, por ejemplo, por dejar quemar la mujer el guiso.[35] R. 'Aqiba declaró, como motivo suficiente de divorcio, que el marido encontrara a una muchacha más bella que su mujer (cfr. Dt 24,1 "...si no encuentra gracia a sus ojos").[36]

Otro ejemplo en tema también importante es el descanso sabático: Ex 20,10 sólo dice: "El séptimo día es sábado (descanso): no harás ningún trabajo *(mĕlaká)* en él". ¿Absolutamente ninguno? La Torá sólo especifica y prohibe: arar, encender fuego, moverse de su lugar (Ex 34,31; 35,3; 16,29). La exégesis deduce o justifica la prohibición de 39 especies de trabajo: todos los que se ejecutaron al construir el tabernáculo en el desierto.[37]

Una precisión de asunto haggádico: Dt 34,7 dice, sin más, que el vigor de Moisés se mantenía a los 120 años. El Targum Pseudojonatán, en lugar de leer *leḥoh* (su vigor), lee *lĕḥi* (mandíbula), usando el procedimiento *'al tiqré.* De este modo logra esta concreción: Moisés se mantenía vigoroso a los 120 años *porque los dientes de sus mandíbulas no se habían caído.*[38]

---

[34] Mišná, *Giṭṭin* 9,10.

[35] FL. JOSEFO, *Ant.* IV, 8,23.

[36] Cfr G. VERMES, *Midrásica (Tradición),* "Enciclopedia de la Biblia", V, cl. 136.

[37] TB *Šabbat* 96b; *Baba Qamma* 2a; cfr. B. ROSENWEIG, *The Hermeneutic Principles and their Aplication,* Tradition 13 (1972) 49-76.

[38] Cfr. R. LE DÉAUT, *Un phénomène spontané de l'herméneutique juive ancienne: le "targumisme",* Bib 52 (1971) 505-525. *510-516.*

2.3. *La exégesis derásica armoniza pasajes contradictorios*

Un cometido básico de la exégesis derásica es concordar los pasajes contradictorios. Así, por ejemplo, el pasaje de Ex 21, 2ss del código de la Alianza, el código más antiguo del Pentateuco, condena a un esclavo varón a seis años de esclavitud por robo acompañado de insolvencia. La condena será de seis años, no más, a no ser que quiera continuar esclavo para siempre, lo que significaría la perforación de su oreja. El mismo pasaje de Ex 21,7, en cambio, niega tal derecho a las hijas hebreas: "Cuando alguien venda a su hija como esclava, ésta no marchará libre como marchan los esclavos". Esta diferencia de trato, de esclavos de diferente sexo, la remedia el código deuteronómico, aplicando la norma de esclavitud limitada a seis años y la norma de la perforación de la oreja también para la esclava hebrea (Dt 15, 12.17). La LXX resuelve la dificultad de Ex 21,7 (la esclava libre no saldrá libre como el esclavo) haciendo de la esclava una οἰκέτις, una criada y del esclavo un esclavo, al parecer, gentil.[39]

La legislación sacerdotal de Lv 25,39-46 encuentra otra solución: los esclavos hebreos no serán tratados como *'ăbadim* (esclavos) sino como *śakkarim* (asalariados), contrariamente a los esclavos paganos o inmigrantes que serán esclavos perpetuos; los esclavos serán asalariados hasta el jubileo en que quedarán libres.

Otra manera de resolver la dificultad: hacer de la hija hebrea esclava, una hija *menor de edad;* en esa edad no saldrá como los esclavos varones, pues saldrá libre cuando apunte la pubertad o tenga 12 años.[40]

Un ejemplo de solución exegética de una contradicción. Nm 12,1 llama *kušita* a la mujer de Moisés, la cual, según Ex 2,16 era madianita. Una solución se encuentra en *Sifré* ad loc.: Séfora (hermosa, en hebreo), mujer de Moisés, se llama *kušita* porque era tan hermosa de tez que se distingue por su piel como se distinguen por su piel los kušitas o abisinios.

---

[39] Cfr. G. VERMES, *Bible and Midrash. Early Old Testament Exegesis,* a.c. nota 29, p. 69 ss.

[40] A. DÍEZ MACHO, *El Targum,* p. 81 ss.

2.4. *La exégesis derásica elimina pasajes opuestos a la sensibilidad moral o religiosa contemporánea*

Repugna, por ejemplo, el sacrificio de niños: Lv 18,21: "No darás simiente tuya (= tus hijos) para hacerlos pasar (por fuego) para el ídolo Molok". Se trata de evitar que se piense en esta atrocidad y, por ello, en Lv 20,2 y Targum, se interpreta este pasaje de pasar un hijo a religión pagana bajo pena de muerte. No se trata ya, pues, de matar hijos, sino de hacerlos apostatar.

En Neophyti I (glosas marginales) a Lv 18,21 y 20,2 se interpreta "tu simiente", en sentido propio, es decir, "tu semen": No tendrás relaciones sexuales con mujer pagana. La misma exégesis ofrecen Pseudojanatán y Pešiṭta a Lv 18,21, aunque dicha traducción no es del agrado de la Mišná (*Mĕgilla* 4,9).[41]

Otro inconveniente es que Dios castigue a los hijos a causa de los pecados de los padres. Neophyti I a Ex 34,7 resuelve el problema de que Yahveh castigue los pecados de los padres en los hijos hasta la cuarta generación, especificando que los hijos así castigados son hijos "rebeldes".

Asimismo,repugna a la mentalidad posterior el que personajes del Viejo Testamento queden malparados por su conducta poco ejemplar, de ahí la tendencia a disculparlos. Así en Gn 38, Neophyti I explica con tanto acierto el incesto de Judá con Tamar y la confesión pública de su pecado que ambos personajes quedan rehabilitados.

2.5. *Exégesis derásica justificativa*

La exégesis descrita hasta el momento es "exégesis pura", es decir, recurre a la Biblia para aclararla y explicarla. Sin embargo, la exégesis más frecuente en el judaísmo antiguo es la "exégesis aplicada" o justificativa, a saber, aquella que no parte de la Escritura sino de las situaciones presentes, para cuya aclaración busca un soporte bíblico.

No se trata de interrogar a la Escritura para determinar su sentido o para deducir las leyes que contiene; se la emplea o se la explota para

---

[41] Cfr. M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum,* Roma 1966, pp. 49-51. LXX también evita la mención del fuego y traduce en el sentido de no dar hijos al culto de Arconte, es decir, del Faraón-dios: "Y no darás tu simiente para dar culto al Arconte", cfr. G. Vermes, *Bible and Midrash Early Old Testament Exégesis,* a.c. nota 29, p. 74 s.

confirmar, para dar apariencia de demostración de una conclusión ya establecida de antemano. Esta conclusión puede ser de origen haggádico, una máxima moral, una visión histórica; lo más corriente es que sea de orden jurídico.[42]

En la Mišná es corriente que la Ley vaya sin texto bíblico probante, aunque no es tampoco raro que el texto bíblico siga a la Ley. En los Midrašim halákicos, Mĕkilta, Sifrá y Sifré, precede el texto bíblico, a continuación sigue la Ley deducida.

2.5.1. *Exégesis derásica justificativa de Hălaká*

Es cuestión aún debatida en nuestro tiempo si la Ley oral *(Torá še-bĕ-'al-pe)* o hălaká se deduce por exégesis derásica de la Ley escrita *(Torá bi-Kĕtab)* o más bien se justifica por dicha exégesis.

La respuesta tradicional, sostenida modernamente también por J. L. Lauterbach,[43] defiende que la Ley oral, o hălaká, deriva, por exégesis, de la Ley escrita *(Torá bi-kĕtab).* Otros autores, como S. Zeitlin,[44] D. Daube[45] y E. E. Urbach,[46] sostienen, sin embargo, que la Ley oral

[42] J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulienne,* París 1939, p. 51; cfr. también, acerca de la índole justificativa de la exégesis en Qumrán, E. SLOMOVIC, *Toward an Understanding of the exegesis in the Dead Sea Scrolle,* RQum 7 (1969-1971) 3-15, p. 4: "El comentario de los Rollos procura encontrar en el texto bíblico una base para su teología y una afirmación de los principios que subyacen a los acontecimientos históricos... Como los rabinos del Talmud y Midráš, el exégeta de los Rollos aplica la hermenéutica al texto para encontrar la confirmación de sus ideas y frecuentemente descarta el sentido pešaṭ en beneficio del deráš".

[43] J. L. LAUTERBACH, *Midrash and Mishna. Rabbinic Essays,* 1951, pp. 163-258, defiende que aunque hubo leyes y costumbres en el s. II a.C. de proveniencias diversas y que no fueron deducidas de la Ley escrita del Pentateuco por los *sofĕrim,* la mayor parte de la ley oral, de la *hălaká,* es fruto de la exégesis de los escribas.

[44] S. ZEITLIN, *The Halaka: Introduction to Tannaitic Jurisprudence,* JQR 39 (1948-49) 1-40, defiende el origen no escriturario de la primitiva Hălaká, aunque reconoce que ya Hillel empezó a deducir leyes no escritas mediante procedimientos derásicos, y que el deráš aplicado a la hălaká empezó desde la canonización del Pentateuco.

[45] D. DAUBE, *Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric,* HUCA 22 (1949) 239-264. *240-246,* al igual que S. Zeitlin hace a Hillel el introductor o impulsor de la exégesis halákica mediante las siete *middot.* Dichas reglas, para deducir hălaká de la Biblia, las habrían tomado los judíos de reglas similares a la retórica griega entre el año 100 y 25 a.C.

[46] E. E. URBACH, *Midrash as the Basis of the Halacha and the Problem of the soferim,* en: "G. Scholem Jubilée Volume", Jerusalén 1958, pp. 40-56, cree que la ley oral se fijaba por decisión mayoritaria del Sanhedrín en el período helenístico; sólo al final del período del segundo templo empezó a deducirse hălaká por exégesis, lo que prevalece en tiempo de R. 'Aqiba.

deriva de costumbres o decisiones del sumo sacerdote, del *Bet-Din* o Sanhedrin, aunque todos ellos reconocen que en el s. I a.C., los exégetas comenzaron a deducir hălaká de la Escritura, sobre todo desde que Hillel introdujo las siete reglas hermenéuticas o *Middot,* que a su vez había recibido, con toda probabilidad, de sus maestros Šĕma'ya y Abṭalión, los dos primeros *daršanim.*[47] A partir del final del s. I de la era cristiana se acentuó cada vez más la deducción halákica de la Escritura.

De la opinión de los autores mencionados se deduce que la exégesis halákica fue fundamentalmente jutificativa: los *sofĕrim* y los *daršanim* justificaban con textos de la Escritura las leyes de tradición oral. Otros, sin embargo, sostienen que probablemente las leyes de tradición oral o hălaká son, en parte, de origen escriturario, exegético, y, en parte, procedentes de decisiones de la autoridad. Habría coexistido, por tanto, desde antiguo la hălaká escrituraria y la no escrituraria.[48] En todo caso, se las consideraba dotadas de autoridad divina como a la Ley escrita.[49]

El *Bet ha-Midráš,* que deducía o confirmaba la hălaká mediante textos bíblicos, no podía vincular cada hălaká a la Escritura; pero, por lo menos, la vinculaba a Moisés: era tradición revelada por Dios a Moisés en el Monte Sinaí (TB *Pirqé Abot* 1,1).[50]

---

[47] TB *Pĕsaḥim* 66a.

[48] Este es el parecer de A. Díez Macho, también Ch. Albeck, *Ha-hălakhot weha-dĕrashot,* en: "A Marx Jubilee Volume", 1950, p. 1 ss., citado en P. Merril, *Targum, Midrash and the Use of the Old Testament in the New Testament,* JSJ 2 (1971) p. 47, nota 2.

[49] *Los fariseos* integraron en la Torá de Moisés la Ley oral, incluso la de origen no escriturario. No todas las leyes de tradición oral podían ser justificadas directamente con un texto de la Biblia: cfr. Z. H. chajes, *The Student's Guide through the Talmud,* New York 1960², pp. 17-20. Sin embargo, se les dio la autoridad de la Ley escrita: eran leyes orales recibidas por tradición desde Moisés que a su vez recibió de boca de Dios en el Sinaí *(hălakot lĕ-Moše mi-Sinai),* cfr. TB *Sukka* 34a; *Qiddušin* 38b. A los fariseos bastaba saber que la Biblia habla de tradición oral: Jr 17,21s.; Ag 2,12s.; Ml 3,10; Ne 9,14.

Los sectarios de Qumrán, al no reconocer la autoridad del templo, deducían su hălaká de la exégesis.

Los saduceos sólo otorgaban autoridad divina a la Ley escrita, aunque también tenían su libro de decretos, pero no los vinculaban ni directa ni indirectamente con la Ley escrita. Los *qaraítas* seguidores de 'Anan ben David únicamente admitían, como los saduceos, la Ley escrita.

[50] Para un resumen de las diferentes clases de Ley oral y su vinculación con la Biblia: Z. H. Chajes, *The Student's Guide through the Talmud,* p. 111.

La deducción o justificación de una hălaká podía hacerse por textos bíblicos no legales (fuera del Pentateuco). La conducta de un personaje bíblico respetable servía para crear una norma. Así, por ejemplo, la costumbre de saludarse con el nombre de Yahveh, que parece datar del s. II a.C. se apoya en Rut 2,4: Booz venía de Belén y saludó a sus segadores con esta palabras: "Que Yahveh esté con vosotros" (Mišná, *Bĕrakot* 9,5).

2.5.2. *Exégesis derásica justificativa de Haggadá*

Haggadá es un concepto semánticamente denso; abarca todos los temas de la literatura judía antigua que no son legislativos, p.e.: creencias fundamentales del judaísmo como unidad de Dios, premios y castigos, libertad del hombre, angelología, profecía, providencia de Dios, inmortalidad, mesianismo, resurrección de los muertos... etc. El área, pues, que cubre la haggadá es inmensa. La mejor manera de definirla es diciendo que cubre todos los temas que no son estrictamente legislativos.[51]

Algunos temas de la haggadá procedían, según el rabinismo, por tradición del Sinaí; los más, eran deducidos de la Escritura, por medio de las 13 reglas de R. Ismael. Estas, aunque ordenadas a la exégesis halákica, como las 7 reglas de Hillel, fueron empleadas también para deducir haggadá,[52] así como las 32 reglas de R. 'Eli'ézer ben José ha-Gĕlilí (estas son reglas expresamente para deducir haggadá).

La haggadá no solamente se deducía de la Escritura en la sinagoga. Con frecuencia se justificaba con textos de la Escritura. Así, por ejemplo, la haggadá talmúdica inculca la limosna valiéndose de la Escritura: "Quien hace limosna, es mayor que Moisés nuestro Maestro" (*Baba Batra* 9b). Como argumento bíblico aduce Dt 9,19: "Yo (Moisés) tuve miedo de la ira y enfado..." y Pr 21,14: "Dádiva en secreto, domina la ira". De aquí se infiere que el que hace la limosna en secreto domina la ira, cosa que no logró Moisés. Luego es superior a Moisés.

En otro ejemplo, la haggadá se sirve de la Escritura para recomendar escoltar al huésped en el camino: "Quien no acompaña a su huésped en

---

[51] H. L. STRACK, *Einleitung in Talmud und Midrasch,* p. 5: "allgemin ist anerkannt, dass Haggada... alle nicht halakhische schriftauslegung bezeichnet".

[52] Z. H. CHAJES, *The Student's Guide through the Talmud,* p. 154.

el camino es como si derramara sangre" (TB *Sotá* 46b), porque si los de Jericó hubiesen acompañado a Eliseo, le hubieran impedido lanzar los osos contra los chiquillos que se burlaban de su calva: hubieran evitado derramamiento de sangre.

En *Šemot Rabbá* 25,2 se recuerda la donación del maná y se confirma con Ex 16,4: "He aquí que yo haré llover para vosotros pan del cielo". Lo mismo en *Měkilta* a Ex 16,4; así como en Filón, *Legum Allegoriae,* III, 162a y *De mutatione nominum,* 259: primero, la haggadá del maná y, despúes, la confirmación mediante Ex 16,4. "Es costumbre del Midráš palestino unir una cita del A.T. a una frase de la haggadá".[53]

Así también, R. 'Aqiba cambió el nombre de *Bar Kosiba* en *Bar Kokěba* para confirmar, con Nm 24, que el caudillo de la revuelta judía del 132-135 era "la Estrella de Jacob", el Mesías.

Aun en el caso de las parábolas con que los rabinos inculcaban enseñanzas morales, y que abundan en sus conversaciones, se buscaban textos probantes y apoyo de la Escritura. Y así se pregunta en el Talmud: "¿Cuál es la prueba de la Escritura para tal y tal proverbio?" (*Sanhedrin* 7a y *Baba Qamma* 92a).

Así como la haggadá justificativa se orientaba a inculcar las virtudes, también inculcaba el horror al pecado. Así, para hacer despreciable al impío Balaam, la haggadá afirma de él que tuvo comercio sexual con su asna. El exegeta apoya ésta haggadá en Nm 22,30: "Desde que fui tuya" (cfr. TB *'Abodá Ṣará* 4b). Así también para hacer odioso a Esaú, el Targum Pseudojonatán a Gn 25,29 deriva del texto: "Y Esaú volvió del campo", cinco crímenes: que había deshonrado a una joven desposada, que había cometido homicidio, que había negado la existencia de Dios, la resurrección de los muertos y había despreciado el derecho de primogenitura.[54]

2.6. *La exégesis derásica actualiza el sentido de la Biblia*

La actuación del sentido de la Biblia deriva de que ésta tiene toda la revelación divina y para todos los tiempos y circunstancias.

---

[53] P. Borgen, *Bread from Heaven,* Leiden 1965, p. 61 ss.

[54] Prescindimos de dar ejemplos tomados de los Midrašim porque al ser comentarios seguidos de libros bíblicos, el recurso al texto escriturístico para explicar o confirmar es constante.

La actualización haggádica se hacía, sobre todo, en las lecturas, homilías y plegarias de la sinangoga; la halákica era propia, sobre todo, del *Bet ha-Midraš*, el Sanhedrín o los sabios. La primera, se ordenaba, ante todo, a descubrir la identidad de Israel como pueblo de Dios; la segunda, a inculcar las exigencias de tal identidad en toda la vida.

La actualización bíblica, en la haggadá de la sinagoga, era más exégesis deductiva, por cuanto, en definitiva, trataba de acomodar la Biblia a las necesidades de la Comunidad. En cambio, la acomodación de tipo legal (hălaká) estaba más desligada de la Biblia: la necesidad de nuevas leyes, de modificaciones de las antiguas, etc., obligaba al exégeta a deducir de las leyes escritas en la Biblia la nueva jurisprudencia y, a veces, a justificarla con textos bíblicos acomodados a la nueva realidad jurídica.

Los fariseos vieron en la evolución de los tiempos no una nueva revelación de Dios, como los sectarios del Qumrán, apocalípticos o los mismos cristianos, sino una invitación a actualizar la vieja Ley escrita y oral, a un "aggiornamento" jurídico.

Dentro de estas dos categorías generales de recurso a la Biblia: lo que Israel debía "ser" (haggadá), y lo que debía, en consecuencia, "hacer" (hălaká), en toda su vida, la actualización se realiza de múltiples modos:

Se actualizan datos históricos o geográficos: los filisteos de Is 9,11, son los griegos en LXX.

Las ideas de la época, del medio del traductor o exegeta, sobre angeología, escatología, inmortalidad, mesianismo, culto a la Ley, así como sobre hechos y personajes de la historia bíblica, se introducen en los Targumim y en los Midrašim.[55]

Al hablar de Dios se evitan antropomorfismos.

Al tratar de los antepasados se atenúan sus faltas, se les exculpa.

El tratar del talión, se le sustituye por compensación monetaria.

En los Midrašim y Targumim más midrásicos se introducen paréntesis o exhortaciones. Por ejemplo, en el Targum Neophyti I se axhorta

---

[55] Z. FRANKEL, *Vorstudien zu der Septuaginta,* Leipzig 1841; L. PRIJS, *Jüdische Tradition in der Septuaginta,* Leiden 1984, ofrecen abundantes ejemplos de tal "aggiornamento" en la LXX; cfr. también W. HERTZBERG, *Die nachgeschichte alttestamentlicher Texte innerhalb des Alten Testaments, in Werden und Wesen des AT,* ZAW 66 (1936) 110-21.

a la guarda de los mandamientos añadiendo los castigos que siguen al incumplimiento.

Se tiende a destacar la nota moralizante, destacando virtudes o virtuosos, condenados vicios u hombres depravados.

Se introducen exégesis polémicas, por ejemplo, en Neophyti I a Gn 4,8, Caín es el tipo de saduceo que niega la inmortalidad y la distinta retribución *post-mortem* de buenos y malos; Abel defiende la tesis farisea contraria.[56]

Un ejemplo de actualización del sentido de la Biblia: el uso de la exégesis derásica para fundamentar la resurrección en el Targum

En el Antiguo Testamento había textos que, en sentido derásico, podían acomodarse a la creencia en la resurrección[57] (además del texto de Dn 12,1-3 en que claramente se proclama la resurrección de los muertos:[58]

La resurrección en Neophyti I a Gn 3,19[59]

TM: "Con el sudor de tu rostro comerás pan, hasta que tornes al suelo, puesto que de él fuiste tomado, por cuanto polvo eres y al polvo has de tornar".

Neophyti I: "Con el sudor de tu faz comerás pan hasta tu vuelta a la tierra, pues de ella fuiste creado, porque polvo eres y al polvo tendrás que volver y del polvo tú has de volver a levantarte para dar razón y cuenta de todo lo que has hecho".

Probablemente la exégesis de resurrección deriva del verbo *laqaḥ: Ki mimmennah luqqaḥta* = porque de ella has sido tomado.

Otra explicación estaría fundada en *gĕzera šawá* de Is 26,19; Jb 19,25 y Dn 12,2 en que se relaciona el *qwm* (levantarse) con el *'afar* (polvo).

---

[56] Cfr. R. LE DÉAUT, *Un phénomène spontané de l'herméneutique juive ancienne: "le targumisme"*, Bib 52 (1971) 519-521.

[57] En estos ejemplos seguimos a A. DÍEZ MACHO, *La Resurrección de Jesucristo y del hombre en la Biblia,* Madrid 1977 y A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Targum y Resurrección. Estudio de los textos del Targum Palestinense sobre la Resurrección,* Granada 1978.

[58] El Targum sobre la resurrección de los muertos presenta caracteres de polémica y este es un dato importante, entre otros, que acredita su antigüedad, pues los saduceos dejaron de ser problema y casi de existir a partir del año 70 después de Cristo.

[59] A. RODRÍGUEZ CARMONA, o.c., pp. 1-20.

La resurrección en Neophyti I a Gn 19,26[60]

TM: "Y miró su mujer hacia atrás y se convirtió en estatua de sal".

Neophyti I: "Y porque era la mujer de Lot de las hijas de Sodoma miró para atrás para ver cuál sería el final de la casa de su padre y he aquí que ella quedó constituida en estatua *(qĕyyamá)* de sal hasta cuando sean vivificados los muertos".

¿De dónde arranca esta añadidura "hasta la resurrección de los muertos"? En Sb 10,7 al hablar sobre la Pentápolis se dice: "Como testimonio de su maldad subsiste aún (ἔτι) un suelo humeante... permaneciendo en pie una estela de sal como recuerdo de un alma incrédula".

Quizá la palabra *qĕyyamá,* estatua, ha sido relacionada con *qĕyyamá,* resurrección de los muertos. Se trataría de un *tarté mĭsma'* para incluir el dogma fariseo de la resurrección de los muertos contra los saduceos. *Qĕyyamá* pudo recordar la fórmula clásica del Targum para la resurrección de los muertos: *tĕḥiyyah metayya. Qĕyyamá* responde a la ἀνάστασις griega.

La resurrección en Pseudojonatán a Gn 25,29[61]

TM: "coció Jacob un cocido y vino Esaú del campo y estaba agotado" *('ayef).*

Pseudojonatán: "En el mismo día que murió Abrahán, coció Jacob un cocido de lentejas y fue a consolar a su padre y vino Esaú del campo y estaba agotado porque haba cometido cinco trasgresiones aquel día: había celebrado un culto pagano, había derramado sangre inocente, *había negado la vida del mundo futuro* y había despreciado la primogenitura".

La negación de la vida futura la deduce el Targum a Gn 25,32, de las palabras de Esaú: "Dijo Esaú: Yo estoy *para morir,* ¿para qué me vale la primogenitura?". De aquí, según *Baba Batra,* 16b, Rabbi Yoḥanán deduce que negó la vida futura. Efectivamente, Pseudojonatán a Gn 25,32 dice: "Y dijo Esaú: he aquí que yo estoy para morir *y no he de vivir en otro mundo* ¿Para qué me sirve la primogenitura *y la parte en el mundo de que tú me hablas?"*

[60] Ibíd., pp. 21-30.
[61] Ibíd., pp. 30-41.

Esta exégesis es polémica, antisaducea.[62]

La resurrección de los muertos negada en Neophyti I a Gn 25[63]

TM: *"Y Jacob dio a Esaú pan y cocido de lentejas y comió y bebió y se marchó y despreció Esaú su primogenitura".*

Neophyti I: "Y Jacob dio a Esaú pan y cocido de lentejas y comió y bebió y se marcho y despreció Esaú la primogenitura *y la resurrección de los muertos y negó la vida del mundo futuro".*

Esta negación se deriva de Gn 25,32: "He aquí que estoy para morir", y de la exégesis de *bikkoroteh:* su herencia = la otra vida.[64]

Caín niega la vida futura en Neophyti I a Gn 4,8

En este texto antisaduceo es Caín quien hace las veces de Esaú en los textos anteriores. En Hch 23,6-7 Pablo dividió a fariseos y saduceos con sólo mencionar que defendía la resurrección de los muertos. Para ir contra los saduceos, los fariseos introdujeron en la 2.ª de las *Šĕmoné 'Eśre* la creencia en la resurrección de los muertos. Eliša ben Abuya, ca. 100 d.C., aún la negaba.[65]

La resurrección en Neophyti I a Dt 32,39[66]

TM: "Ved ahora que yo, sólo yo soy, y que no hay otro Dios junto a mí. Yo doy la muerte y doy la vida, hiero yo, y sano yo mismo..."

Neophyti I: "Ved ahora que yo, yo en mi Palabra soy y no hay otro Dios fuera de Mí. Yo soy el que da la muerte a los vivos en este mundo *y el que da la vida a los muertos en el mundo futuro".*

Más ejemplos targúmicos donde pueden observarse los procedimientos derásicos para fundamentar la resurrección son los siguientes:

Targum palestino a Ez 37,1-14: los huesos secos revivificados.[67]

---

[62] Cfr. nota 47.
[63] A. RODRÍGUEZ CARMONA, o.c., pp. 45-51.
[64] Ibíd., pp. 41-44.
[65] TJ *Hagiga* 77b; cfr. A. RODRÍGUEZ CARMONA, p. 50.
[66] Ibíd., pp. 51-59.
[67] Ibíd., pp. 73-93.

Neophyti I a Gn 30,22: en el Midráš de "las cuatro llaves" en que una de ellas es la de los sepulcros;[68] Pseudojonatán a Dt 28,12.[69]

Neophyti I a Ex 15,12: devolución de los cadáveres por el mar.[70]

II. Principios, procedimientos y reglas de la exégesis derásica

1. *Principios fundamentales de la exégesis derásica*

1.1. *La unidad de la Escritura*

El significado del principio "unidad de la Escritura" lo encontramos resumido en Mišná *Abot* 5,22: *"Dale vueltas (a la Torá) una y otra vez porque todo está en ella"*, y en el axioma (que a veces se convierte en procedimiento exegético): *"Lo que no está en la Torá no existe en el mundo"*. Para los judíos, de línea farisea, la Torá es un libro 'cerrado', todo está en ella.

Por Torá, en sentido estricto, se entiende el Pentateuco, pero ya en período helenístico, antes de la guerra de los Macabeos, significó también Profetas, tanto anteriores –nuestros libros históricos–, como posteriores –nuestros profetas–, aunque antes y después de la era cristiana continuó significando, a veces, sólo el Pentateuco.[71]

La unidad de la Escritura era patente en las lecturas sinagogales. En la Sinagoga se leía una parte del Pentateuco, el *séder* o *păraŝá* con traducción aramea (Targum); desde el s. II a.C. se leyó también un fragmento de profetas *(hafṭará);*[72] a continuación seguía la homilía *(dĕrasá)* sobre un versículo del Pentateuco o sobre todo el contenido del

---

68 Ibíd., pp. 95-113.

69 Ibíd.

70 Ibíd., pp. 114-126.

71 Por ser toda la Biblia Torá, tannaítas y amoraim aducen como prueba de la Torá textos de profetas o de hagiógrafos, del mismo modo que Pablo y Juan citan como "nomos" versos de profetas y hagiógrafos: Rm 3,10-18; 1 Co 14,21; Jn 10,34; 12,34; 15,25. Cfr. E. E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, I, Jerusalén 1975, p. 287 ss. En Dn 9,10-13 (cfr. 2 Cro 29,25; Esd 9,10-14), habla de la Torá de Moisés y de las Torot (leyes) dadas por los siervos de Dios, los profetas.

72 C. Perrot, *La lecture de la Bible. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et de Fêtes*, Hildesheim 1973, pp. 187-191.

séder leído, procurando explicar Torá con profetas. Se procuraba hasta empalmar Pentateuco y Profetas con palabras comunes.[73]

Un procedimiento para unir las tres partes de la Escritura era el *ḥaruz* o "collar de perlas", enristrar textos de la Torá, Profetas y Hagiógrafos.[74]

1.2. *La unidad entre las diversas partes de la Escritura*

Para los exegetas judíos no sólo están unidas las tres partes de la Escritura, o los libros unos con otros, sino incluso las diversas partes de los libros. La analogía de las partes de la Biblia es un componente básico de la exégesis judía antigua en Hălaká y Haggadá.

El *ḥeqqeš* o asimilación y *gĕzerá šawá* o analogía se emplearon en exégesis halákica, aunque la *gĕzerá šawá* se utilizó también para la haggadá. La analogía propia de la haggadá se denomina *kĕ-néged,* analogía, correspondencia –27.ª *middá* de R. 'Eli'ézer–: dos pasajes de la Biblia se corresponden por un signo común; frecuentemente por una palabra común. No se trata tanto de analogía entitativa o causal cuanto de analogía externa que a menudo se reduce a tener los pasajes bíblicos la misma palabra.[75]

Naturalmente se destacan también las analogías entitativas: las cosas del cielo se corresponden con las de la tierra,[76] por ejemplo, la Jerusalén celeste y la terrena; el mundo con el hombre; animales terrestres con los marinos. Es decir, hay analogía entre todos los seres de la creación por ser criaturas de Dios.

La Biblia, como es obra de Dios, tiene relación con las obras de la creación, y analogía en sus diversas partes. La exégesis tiene especial

---

[73] En Palestina la homilía empezaba con un proemio o pĕtiḥta que era un verso de profetas o hagiógrafos. Esta homilía destacaba la unidad de las tres partes de la Escritura. Las homilías llamadas *Yelammedenu* ('nos enseña') empiezan por una hălaká y procuran destacar la unidad entre la Ley escrita y la oral: Cfr. J. W. BOWKER, *Speeches in Acts: A Study in Proem and Yelammedenu Form,* NTS 14 (1967) 96-111, y, por supuesto, J. MANN, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue.* A Study in the Cycle of the Readings from Torah and Profets, as wel as from the Psalm and in the Structure of the Midrashic Homilies, I, Cincinati 1940 (reimpresión New York 1971, con los prolegómenos de B. Z. WACHOLDER); II, edit. por I. SONNE, Cincinati 1966.

[74] W. BACHER, *Die Exegetische Terminologie...,* I, p. 65.

[75] Véase *kĕ-néged* en W. BACHER, íd., p. 124 s. y I. HEINEMANN, *Darke ha-aggada,* Jerusalén 1970³, p. 61.

[76] *Šemot Rabbá* 33,4.

predilección por las analogías numéricas: así, las 123 veces que se repite *halleluya* en los Salmos *hallel,* corresponden a los 123 años de Aarón.[77] Basta el mismo número, una palabra común, para relacionar dos o más pasajes de la Biblia.

La *analogía verbal* desempeña un papel importante. Así, por *analogía verbal* se prueba que el amor y el odio subvierten el orden natural de las cosas: "Pues Abraham (por amor) *se levantó de mañana* y *aparejó él el asno"* (Gn 22,3), aunque tenía muchos esclavos –a quienes correspondía hacerlo–. Asimismo, el odio, pues "Balaam se levantó de mañana y aparejó el asno" (Nm 22,21) –para maldecir a los israelitas por odio– aunque tenía muchos esclavos. El amor subvierte el orden natural, pues: "José *preparó su carro"* (Gn 46,29); en el caso del Faraón es el odio, pues (el Faraón, por odio) "preparó su carro" (Ex 14,6) aunque tenía mucho esclavos.[78]

Una analogía privilegiada es la analogía ética: los exégetas destacan la correspondencia entre conducta y retribución: *Middá kĕ-néged middá:* "Con la misma medida con que midiereis seréis medidos" (por Dios). Así, la mujer de Lot se convirtió en estatua de sal porque había pecado por causa de la sal: fue a pedir sal a la gente de la ciudad para contarles que habían llegado ángeles a su casa.[79]

El Mar de los Juncos se partió en dos por los méritos de Abraham que había *partido* los leños del sacrificio de Isaac (*Bĕrešit Rabbá* 51,8).

Según el *Libro de los Jubileos* 4,31, Caín fue matado de una pedrada porque mató a Abel con una piedra.

2 M conoce la analogía cualitativa o moral (castigo semejante al pecado), pero ignora la analogía numeral. El libro de la Sabiduría desde cap. 10 hace la analogía entre pecados y castigos de los egipcios: adoraron animales, fueron castigados por animales: Sb 11,15-16.

En Qumrán se utiliza la analogía verbal *(gĕzerá šawá).*

1.3. *Escritura explicada por la Escritura*

De esa unidad que liga toda la Biblia, sus libros y sus diversas partes, resulta que la Biblia debe explicarse por la misma Biblia. Ni pensar en

---

77 Midráš *Tĕhillim* 22,19.
78 *Berešiṭ Rabba* 55,8.
79 Ibíd., 51,5.

la exégesis estratigráfica, distinguiendo estratos literarios, diversos tiempos, legislaciones, autores, como en nuestra exégesis moderna.

"En la Biblia no hay antes ni después" (cfr. *Mĕkilta* a Ex 15,8); *"La Torá se explica por la Torá"*, según una regla de R. Ismael, existente ya en tiempos de Hillel y muy usada desde el s. II d.C. Por cuanto no hay antes ni después, el exégeta puede prescindir de la cronología.[80] Las reglas 31.ª y 32.ª de R. Ismael se refieren a esta desatención que hace la exégesis derásica a la cronología: hay pasajes que están después y debieran estar antes y viceversa.[81]

Esta exégesis, llamada *serés*[82] (castración) o ἀναστροφή[83] (inversión, en griego), autoriza a prescindir de las palabras de la frase. Yoši'ya, discípulo de R. Ismael, aplicaba esa misma denominación al ὕστερον πρότερον: lo que está detrás, ponerlo delante.[84]

Según esto, "está permitido utilizar un texto, sacado de su verdadero contexto histórico, anticipar la historia posterior, crear lazos entre episodios que siguen sin conexión real".[85]

En este afán del judaísmo clásico por explicar la Biblia por la Biblia, los exégetas judíos privilegian ciertos lugares, fechas y personajes. Si las palabras iguales o semejantes están como imantadas y se atraen, aunque estén en textos muy distintos, pareja imantación tienen ciertos lugares, tiempos y personajes.

Así, el monte *Moria* es el monte del templo.[86] Ejemplo de concentración de fechas es el *poema de las cuatro noches* de Neophyti I a Ex 12,42: los cuatro eventos más importantes de la historia bíblica coinciden en la noche: la noche de la creación del mundo; aquella en la que Dios hizo Alianza con Abraham (Gn 15,13), o en la que Isaac fue llevado al sacrificio *('Aqedá)* (Gn 22); la noche de la Pascua en la que

---

[80] Cfr. D. PATTE, *Early Jewish Hermeneutic in Palestine,* Missoula 1975, p. 69.

[81] H. L. STRACK, *Einleitung in Talmud und Midrasch,* p. 108; ejemplos en W. BACHER, *Die Exegetische Terminologie,* I, p. 167 s.

[82] W. BACHER, Ibíd., p. 136, define el infinitivo piel *serés* (castrar) como el procedimiento de interpretar un texto, sin tener en cuenta la sintaxis o puesto de las palabras en la frase.

[83] S. LIEBERMANN, *Hellenisme in Jewish Palestine,* Nueva York 1950, p. 67, cree que este procedimiento es el de "inversión" o *anastrofé* griega.

[84] W. BACHER, *Die Exegetische Terminologie,* I, p. 137.

[85] R. LE DÉAUT, *Un phénomène spontané de l'hermeneutique juive ancienne: le "targumisme",* p. 518 s.

[86] Onqelos, Pseudojontán, Neophyti I margen, a Gn 22,2.

los israelitas salieron libres de la esclavitud de Egipto, y la noche en la que el Mesías vendrá a salvar al mundo. Las cuatro noches ocurren, según el exégeta, el 15 de Nisán.

Además, el Éxodo es como una nueva creación, la creación es como un Éxodo. La venida escatológica del Mesías es como el Éxodo de este eón o mundo de la salvación definitiva y será no una mera renovación, sino una re-creación.[87]

El tercer centro de atención y concentración de la historia son sus personajes: Moisés, Abraham, Jacob, Adán, Elías, David, Salomón, son personajes que imantan la atención de los exégetas. Así en Neophyti I a Lv 22,27, el toro es Abraham porque, según Gn 18, obsequió a sus huéspedes con un ternero; el cordero es Isaac porque, según Gn 22, fue atado para ser sacrificado como un cordero; el cabrito es Jacob porque, según Gn 27, sirvió a su padre Isaac carne de cabrito y cubrió su cuello con piel de cabrito para semejar a Esaú que era peludo.[88]

1.4. *La Biblia tiene pluralidad de sentidos*

Para la mentalidad exegética moderna, admitir el llamado "sensus plenior" de algún pasaje de la Biblia, parece un exceso exegético. Para la exégesis judía antigua, sin embargo, basada en que la Biblia es la palabra de Dios para todos los tiempos y circunstancias, la Escritura tiene pluralidad de sentidos, sentido inagotable.

El principio básico del sentido inagotable de la Biblia se expresa en diversas fórmulas axiomáticas: *"Vuelve y revuelve (la Torá) porque todo está en ella y tú mismo también estás en ella todo entero";*[89] *"nada ha quedado en el cielo".*[90] Todo conocimiento útil, referente a la conducta humana, así como el conocimiento y la interpretación axacta de los acontecimientos pasados, presentes y futuros se encuentran en la Torá, entendida en sentido amplio: Pentateuco, Profetas y Hagiógrafos.

La pluralidad de sentido, existente en la exégesis judía, era tan amplia que las consonantes de una palabra, las palabras de una frase, la frase de un contexto, un capítulo, sección o libro de la Biblia, tenían

---

87 R. LE DÉAUT, *La Nuit Pascale, Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII, 42,* Roma 1963.

88 D. PATTE, *Early Jewish Hermeneutic in Palestine,* p. 74.

89 *Pirqé Abot* 5,22.

90 *Mĕkilta,* Ex 19,2 y 20,20.

sentido independiente del contexto, dentro del contexto y trasladados a un contexto lejano y distinto.

La multiplicidad de sentido era principio básico de R. 'Aqiba y su Escuela, que encontraba sentido en cualquier menudencia de la Biblia. Por ello, R. Ṭarfón le motejaba como "un amontonador de paja". Asimismo R. Ismael, contrincante de R. 'Aqiba, también le inculpaba tanta libertad en la exégesis, olvidando que Dios habla el lenguaje de los hombres.[91]

Sin embargo, a pesar de estas cortapisas y de ciertas expresiones referentes al sentido propio del texto (que no hay que entender como el sentido literal o *pešaṭ* medieval y moderno),[92] los exégetas continúan sacando toda clase de sentidos de la Biblia, aunque R. Yĕḥezqel (220-299) sostenía que la Escritura no debe salir de su sentido simple.[93]

El propio R. Ismael comenta Jr 23,29: "como un martillo que rompe la roca", de esa manera: "como un martillo hace saltar infinidad de chispas, cada Escritura se divide en multitud de sentidos".[94]

2. *Procedimientos de la exégesis derásica*

De los principios básicos de la exégesis derásica, en base a los cuales se investigaba, para su actualización, el sentido oculto del texto, se distinguen los *procedimientos* concretos y las reglas o *middot* mediante cuya aplicación deducían los rabinos el inagotable sentido de la Biblia.

El mejor libro que se ha escrito acerca de los procedimientos de la exégesis haggádica del judaísmo antiguo es el de I. Heinemann, *Darkê ha-aggadah,* Jerusalén 1970³, *Procedimientos de la haggadá.* En el libro se trata también el deráš en la Biblia, en LXX, en Ben Sirá, Libro de los Jubileos y Testamento de los doce Patriarcas.

---

[91] *Sifré* Nm 15,31.

[92] En toda la literatura tannaita no aparece el término *pĕšaṭ* o *pašuṭ,* sentido simple (W. BACHER, *Die exegetische Terminologie,* I, p. 162, nota 3). Aunque había expresiones en su exégesis que parece tenían cierta conciencia de un sentido obvio: *Kĕ-mišma'* tal como suena; *pĕráš,* sentido claro; *kĕ-kitaban,* como está escrito; *'emet,* la verdad (cfr. J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne,* p. 35).

[93] *Šabbat* 63a; cfr. J. BONSIRVEN, íd., p. 34 ss.

[94] *Sanhedrin* 34 a.

El autor divide su obra en tres partes: I: *Procedimientos de historiografía creadora;*[95] II: *Procedimientos de filología creadora;*[96] III: *Relación del deráš haggádico con el de la Biblia y el de otros escritos judíos antiguos.*[97]

Según I. Heinemann, por tanto, los procedimientos o métodos de la exégesis haggádica se agrupan en dos categorías de tipo general: historiografía creadora y filología creadora.

La *historiografía creadora* viene a ser un complemento y ampliación de los hechos de forma imaginativa. Su finalidad, tanto en el deráš exegético como homilético, es clarificar el texto bíblico y hacerlo relevante para la vida de oyentes o lectores. Para ello propende a lo sensible, concreto y personal y huye de la abstracto, sistemático e impersonal.

Los adornos de que se sirve la historiografía creadora son utilizados para aclarar historias y para dar respuesta a cuestiones surgidas por la existencia de lagunas en el texto bíblico. Ayuda, en consecuencia, a entender el texto, a eliminar problemas históricos o doctrinales. De este modo, el relato bíblico resulta más atractivo, más actual, inteligible y edificante y, consiguientemente, más cercano y real.

La historiografía creadora utiliza, en ocasiones, algunos de los procedimientos de filología creadora de que se trata a continuación, pero ante todo se basa en la analogía de textos.

Su presencia es constante, ya que no es exclusiva de la exégesis haggádica. El *ḥeqqeš,* asimilación, la *gĕzerá šawá,* son diversas clases de analogía usadas en origen para la exégesis halákica. La analogía propia de la haggadá, sin embargo, se denomina *kĕ-néged,* analogía, correspondencia. En las reglas exegéticas haggádicas de R. 'Eli'ézer ben José ha-Gĕlilí es la regla *(middá)* número 27.ª *(mi-néged).*

El sentido de este tipo de analogía *(kĕ-néged)* en la exégesis judía antigua es que dos pasajes, dos objetos de la Biblia, se corresponden por signos externos, sensibles. La analogía de esta exégesis no se fija tanto en las relaciones entitativas o causales de las cosas, cuanto en las

---

[95] I. HEINEMANN, *Darkê ha-aggadah,* pp. 15-95.

[96] Ibíd., pp. 96-164.

[97] De la obra de I. HEINEMANN, puede verse una recensión en "Jewish Social Studies" 13 (1951) 181-184 y en J. BONSIRVEN, *Interpretatio Aggadica,* VD 30 (1952) 349-52. Un resumen del libro se encuentra en: A. DÍEZ MACHO, *El Targum,* pp. 18-20 y en A. G. WRIGHT, *The literary Genre Midrash,* CBQ 28 (1966) p. 129 ss.

analogías sensibles, externas, que frecuentemente se reducen a tener los pasajes bíblicos la misma palabra.[98]

Dentro del procedimiento de *filología creadora,* incluye I. Heinemann todas aquellas técnicas rabínicas mediante las cuales se obtenían deducciones de la Escritura y descubrían su sentido recóndito.

Es del todo comprensible que la filología creadora sea más concreta en sus técnicas que la historiografía creadora ya que es más exigente deducir con precisión que desarrollar y embellecer. Para ello, servían las reglas de interpretación *(middot)* de Hillel, así como las 13 de R. Ismael, que, aunque ordenadas a la exégesis halákica, fueron empleadas también para deducir haggadá, así como las 32 middot de R. 'Eli'ézer ben José ha-Gĕlilí. Estas últimas estaban expresamente orientadas a deducir haggadá.

Presenta I. Heinemann dos principios generales que están a la base del acercamiento rabínico al texto bíblico:[99] 1.–Deben ser interpretados todos los pequeños detalles de la Escritura, y 2.–Todas las partes de la Biblia: las letras –las consonantes–, las palabras, las frases, los capítulos y las secciones, pueden ser interpretadas no sólo en el contexto –sentido histórico–, sino como unidades autónomas que, como tales, pueden ser cambiadas entre sí originando nuevos sentidos.

Las principales técnicas al servicio de la filología creadora podrían resumirse como sigue:

'al tiqré ('no leas' así... sino...), mediante el cambio de vocales las consonantes pueden ser leídas de otra u otras formas.

Tarté mišma' (doble sentido), mediante el que se alternan los diversos significados de una palabra.

El cambio de negativo en interrogativo para deducir un nuevo sentido afirmativo.

La *gĕmaṭriá,* que se funda en el valor numérico de las consonantes.

El *noṭarikon,* la división de las consonantes de la palabra para formar palabras nuevas.

La *asonancia* entre dos palabras por proximidad fonética u ortográfica *(paranomasia,* o *lašon nofel 'al lašon* o *ṣimmud).*

---

[98] Cfr. nota 64.

[99] I. HEINEMANN, o.c., pp. 96-107.

La *gĕzerá šawá* (ley igual), aplicación de la ley de la analogía, referida a veces a acontecimientos (historiografía creadora) y en ocasiones a la identidad de las palabras (filología creadora).

La interpretación etimológica de un nombre propio.

La alusión, o *rémez,* a otro texto, acontecimiento o personaje del pasado.

El *šibbuṣ,* estilo de mosaico *(Musivstil)* o recamado, también llamado estilo antológico, que consiste en narrrar por medio de palabras bíblicas de diversa procedencia, recibiendo así dentro de la nueva composición (mosaico) nuevo sentido, que es el estilo de las *maqamas* árabes o *mahạberot* hebreas medievales.

3. *Las reglas hermenéuticas rabínicas o middot*[100]

Entre las reglas hermenéuticas empleadas por el deráš, descatan, ya desde época muy antigua las 7 *middot* atribuidas a Rabbi Hillel (ca. 70 a.C. a 10 d.C.). Algunas pueden haber sido formuladas después de este rabino. La mayor parte son anteriores a él, que las habría recibido de sus maestros *Šĕma'ya* y *'Abṭalión* los dos primeros *daršanim.*

1.–*Qal waḥómer* (ligero y pesado). Es equivalente a nuestro "a minori ad maius".

2.–*Gĕzerá šawá* (ley igual), analogía de dos textos o analogía verbal. Con esta ley se enlazan e iluminan mutuamente textos diversos por el sólo hecho de tener un vocablo en común.

3.–*Binyan 'ab mi-katub eḥad* (formación de una familia a partir de un texto). Cuando el principio establecido a partir de un verso se aplica después a muchos.

4.–*Binyan 'ab mi-šĕnê kĕtubim* (formación de una familia partiendo de dos textos). Cuando el principio establecido a partir de dos versos se aplica posteriormente a muchos.

5.–*Kelal u-pĕraṭ* (lo general y lo particular). Hacer de una regla general una aplicación a caso particular en otro verso o hacer de una regla particular un principio general.

---

[100] Para una amplia exposición de las *middot* nos remitimos a H. L. STRACK, *Einleitung in Talmud und Midrasch,* pp. 96-108. Las 7 reglas de Hillel se encuentran en pp. 96-99.

6.–*Ka-yosẹ bô bĕ-maqom aḥ*er (como está en otro lugar). Solucionar una dificultad de un texto por comparación con versículo similar.

7.–*Dabar ha-lamed me-'inyanô* (sentido de un texto fijado por su contexto).

Junto a estas siete reglas o *middot,* existen las 13 de Rabbí Ismael,[101] que son una ampliación de estas siete, y las 32 de R. 'Eli'ézer ben José ha-Gĕlilí.[102]

Hay también referencia a otras middot formuladas por R. 'Aqiba, rival en exégesis de R. Ismael.

EXCURSUS I

TARGUM Y DERAŠ

Por Targum se entiende la traducción del sentido del texto hebreo de la Biblia al arameo para uso de la liturgia sinagogal. Al ser traducción del sentido del texto, es claro que frecuentemente es parafrástica y, según los casos, tan amplia y despegada del texto que en ocasiones debe calificarse de deráš.[103] En este aspecto, el Targum es un eslabón más dentro del desarrollo de la haggadá en el judaísmo, por cuanto el traductor *(mĕturgeman)* realiza ya en el mismo cuerpo de la traducción una labor exegética.

---

[101] Ibíd., p. 99 s.

[102] Ibíd., pp. 100-108.

[103] Se pretende ofrecer aquí una bibliografía selectiva que, a su vez, se ha tenido en cuenta para elaborar esta síntesis. A. DÍEZ MACHO, *El Targum,* pp. 12-31; Íd., *Targum y Nuevo Testamento,* en "Mélanges Eugène Tisserant, I: Ecriture Sainte-Ancient Orient", Città del Vaticano, 1964, pp.153-185; Íd., las introducciones a los diversos volúmenes de la edición príncipe de Ms Neophyti I, de las que destacamos *Targum palestinense y hermenéutica,* en: IV Números, Madrid 1972, pp. 51-69; Íd., *Targum* en: "Enciclopedia de la Biblia" VI, Barcelona 1969², cl. 865-881; Íd., *El Targum en la liturgia de la Iglesia,* "Apostolado Sacerdotal" 23 (1967) 33-39; Íd., *¿Habla de la Virgen el Antiguo Testamento?,* "Madre y Maestra", mayo 1979, pp. 15-17; R. LE DÉAUT, *Targumic Studies and New Testament Interpretation,* BTB 4 (1974) 243-289; Íd., *Introduction à la littèrature targumique,* Roma 1966; J. BOWKER, *The Targum and Rabbinic Literature. An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture,* Cambridge 1969, pp. 3-28. Una bibliografía actualizada sobre el concepto y características del Targum se encuentra en M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Tradiciones mesiánicas en el Targum palestinense.* Estudios exegéticos, Valencia-Jerusalén 1981, p. 25, nota 1, y en las notas de las páginas que llevan por título "el procedimiento targúmico", pp. 25-30.

La paráfrasis derásica no es igual de amplia en todos los Targumim. Mientras en *Onqelos* prevalece la versión literal, el *Pseudojonatán,* el *Targum Palestinense* y el de *Hagiógrafos* son de índole más parafrástica. Si tenemos en cuenta que las paráfrasis y añadidos son manifestaciones y resultados de los métodos derásicos, es fácil encontrar la razón de afirmar que el Targum es derásico. El traductor hace tanto "exégesis pura" cuando ofrece la explicación de las dificultades del texto, como "exégesis aplicada", cuando parte no de la Escritura, sino de las situaciones actuales para cuya iluminación busca un soporte bíblico. El traductor viene a ser, por consiguiente, una síntesis de exégeta y predicador.

El Targum, dado que va dirigido a un público religioso, reunido en asamblea, busca hacer comprensible el texto hebreo que el targumista traduce de memoria al arameo.

Para ello –resumimos a R. LE DÉAUT– "el Targum no duda en modificar la sintaxis del original, en descomponer una frase, en reemplazar una afirmación por una interrogación (Jr 18,14), en utilizar el estilo directo y la segunda persona para hacer el texto más vivo. Se suple el sujeto (Gn 34,31), un complemento (Gn 37,30), incluso todo un contexto para establecer conexiones lógicas en el relato. Se interpretan las palabras y las fórmulas oscuras... (El oscuro país de Nod (Gn 4,16), donde Caín se estableció, se explica por la raíz *nwd,* 'huir', según el V 12 de Nephyti I 'exiliado y vagabundo'). Se cambia un término que parece arcaico.

Se da el sentido ortodoxo de un texto que parece equívoco.

A metáforas, alegorías y parábolas se les da sentido concreto. así el cántico de la viña (Is 5) es aplicado a Israel... comparaciones e imágenes se traducen en sentido concreto".[104]

"Se introducen glosas,[105] explicitaciones de diversas formas. A veces se trata de adiciones pintorescas: La paloma que suelta Noé (Gn 8,8) es una paloma 'doméstica'; el pozo donde José es arrojado está lleno de 'serpientes y escorpiones'... A veces se explicita lo que está sobreenten-

---

104 R. LE DÉAUT, *Un phénomène spontané de l'hermenéutique juive ancienne: le "targumisme",* pp. 510 ss.

105 Cfr. G. R. DRIVER, *Glosses in the Hebrew Text of the Old Testament,* en: "L'ancien Testament et l'Orient", Louvain 1957, pp. 123-161.

dido...o sea da una explicación moralizante (Onq Gn 19,15: "Toma tus dos hijas que son fieles").

A veces las explicaciones responden a preguntas que sugieren los textos, p.e. ¿de dónde venía la viña de Noé (Gn 9,20) después del diluvio? Se busca aclarar un texto por alusiones históricas y a completar un pasaje con los temas que le puedan ilustrar.

Estas explicitaciones frecuentemente se hacen a base de pasajes paralelos juzgados tales a menudo por la presencia de los mismos términos. La exégesis por analogía es un targumismo tan común que es superfluo confirmarla con ejemplos. Añaden cifras y fechas. Así, Pseudojonatán da la cronología precisa del diluvio (Gn 7,1; 8,4.5, 13.14); de la exploración de la tierra prometida (Nm 13) y, sobre todo, de la teofanía del Sinaí y del don de la Ley.

La actualización de los nombres propios, interpretación popular, identificación de personajes anónimos o poco conocidos. Balaam es identificado con Labán (Tg a Nm 22,5; 31,8), Sem es identificado con Melquisedec, haciendo caso omiso de la cronología.

La tendencia popular del Targum tiende a acentuar la nota, sobre todo en los relatos de milagros; gusta de trazos realistas. Se fija en detalles mínimos del texto, a menudo cargando su significación en contra del sentido obvio".[106]

E. Levine,[107] que ha estudiado las características del Targum de Pseudojonatán, lo clasifica como un midráš narrativo en el que los elementos midrásicos se incorporan en la narración. Siguiendo la doble división de I. Heinemann, historiografía creadora y filología creadora, cree –Levine– que el T. Pseudojonatán tiene más de la primera que de la segunda. La filología creadora incluye técnicas para deducir de la Escritura los sentidos recónditos. Se funda en dos principios: a) se han de interpretar todas las minucias del texto bíblico, y b) todas las partes de la Biblia se pueden interpretar en relación con el contexto y también como unidades autónomas (acrósticos, *notarikon*). Es lo que se llama exégesis atomística.

---

[106] R. LE DÉAUT, *Un phénomène spontané de l'herméneutique juive ancienne: le "targumisme"*, pp. 512-517.

[107] E. LEVINE, *Some Characteristics of Pseudo-Jonathan Targum to Genesis*, Augustinianum 11 (1971) 89-103; cfr. también Íd., *A Study of Targum Pseudojonatan to Exodus*, Sefarad 31 (1971) 27-48.

En base a dichos procedimientos, o basándose en esos principios, busca el Pseudojonatán –según Levine– el objetivo del Targum: clarificar el texto, hacerlo comprensible y darle relevancia:[108]

Clarifica la narración (Gn 1,5; 40,1).
Hace que el texto tenga interés (Gn 15,18; 2,8).
Responde a problemas que originan la lagunas (Gn 41,1; 4,8).
Armoniza contradicciones internas (Gn 2,3; 9,25).
Elimina problemas doctrinales (Gn 1,3; 15,13; 3,17).
Ilustra las expresiones abstractas (Gn 49,22; 21,33; 38,25s).
Imparte instrucción (Gn 49,24; 24,24-63).
Satisface la curiosidad (Gn 2,21; 50,3; 27,1).
Alienta la esperanza (Gn 49,18; 49,11; 49,1; 40,12).

El mismo autor señala que la elaboraciones del Targum Pseudojonatán son del género histórico, apocalíptico, testamentos, pero, sobre todo, del tipo midráš. Clasifica esta elaboraciones midrásicas:[109]

Como ordenadas a resolver dificultades de la narración bíblica (Gn 26,20; 32,32; 40,1).
Rellenar lagunas en las narraciones (Gn 38,26; 40,33).
Quitar asuntos ofensivos o excesivas insistencias (Gn 12,19; 25,32).
Infundir el espíritu del judaísmo (Gn 11,28; 3,24; 39,10).
Introducir formas halákicas (Gn 38,24; 27,9).

EXCURSUS II

CLASIFICACIÓN GENERAL DEL "MIDRÁŠ"

El deráš, entendido como método exegético de actualización de la Biblia, origina diversas clases o formas de Midráš.

En otra parte de este trabajo, se ha hecho notar que 'midráš' no es ni primero ni fundamentalmente un género literario, sino la forma de interpretar la Biblia, propia del judaísmo y de los hagiógrafos del N.T. Por tanto, el procedimiento exegético derásico da lugar a una multiplicidad de "géneros literarios", a los que son comunes las técnicas y procedimientos de la exégesis derásica.

Al dar esta clasificación general del Midráš, entendido ahora como *resultado* de la aplicación de los métodos derásicos, prescindimos conscientemente de

---

108 Ibíd., *Some Characteristics...*, p. 90.
109 Ibíd., p. 91.

la Mišná y el Talmud para fijarnos solamente en estos tres aspectos: midráš según el *contenido,* en base a su *estructura* (literaria) y según su *presentación literaria.* Las distintas "especies" del género exegético derásico las reunimos y enunciamos en el Excursus IV.

Una división clásica entre los tratadistas del midráš es la que se hace en base a su contenido: *Midráš halákico,* cuando el contenido es legal, y *haggádico,* cuando el contenido es de cualquier otro género.[110]

Posteriormente los 'Midrášim' se agrupan normalmente en *homiléticos*[111] y *exegéticos,*[112] teniendo en cuenta su diversa estructura literaria. Su fundamento reside en el distinto "Sitz im Leben" en que surge el Midráš. La lectura del texto bíblico, en la liturgia sinagogal, proporcionaba la materia de la homilía *(dĕrášá)* subsiguiente que consistía en un comentario haggádico de la Escritura con fines de *instrucción* y *parénesis.* En el *bet ha-midráš,* la Escritura era objeto de *estudio* y *enseñanza,* con el fin de deducir una regla de vida o hălaká (la jurisprudencia).

De la época de los *Tannaim* (s. II d.C.) existen los *Midrášim* exegéticos titulados *Mĕkilta* (comentario a Éxodo a partir del cap. 12); *Sifrá* (comentario a Levítico) y *Sifré* (comentario a Números y Deuteronomio). Su contenido es en su mayor parte halákico, pero tampoco falta la haggadá.

En las épocas siguientes se compilaron otros *Midrašim* homiléticos y exegéticos. Entre los homiléticos hay que mencionar los llamados *Pĕsiqta de Rab Kahana* y *Pĕsiqta Rabbati* (homilías de festivos y algunos sábados), cuatro de los *Rabbot* (homilías sobre Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio); *Tanḥuma* o *Yĕlammedenu Rabbenu* (homilías sobre el Pentateuco), y otros menos importantes como como *Aggadat Bĕrešit* (homilías sobre el Génesis), Midráš *Haškem* (homilías sobre el Éxodo, Levítico y Números, siguiendo el ciclo anual de lecturas), *Pĕsiqta hadata* (homilías sobre las principales festividades). Entre los exegéticos, los más importantes son *Bĕrešit Rabba* (comentario al Génesis) y los restantes *Rabbot* (comentario a Lamentaciones, Cantar, Rut, Eclesiástico, Ester).

A. G. Wright, añade además el Midráš *narrativo.*[113] En este tercer tipo de Midráš se trata de una completa relectura de la narración bíblica, en la que el material interpretativo es introducido dentro del texto bíblico, formando con él una narración continuada: *Libro de los Jubileos, Génesis Apócrifo, Antigüedades judaicas,* el *Liber Antiquitatum biblicarum* del Pseudofilón y otros Midrášim rabínicos.

M. Gertner[114] distingue, además, dos tipos de Midráš en base a su distinta presentación literaria: el *abierto* o *visible y el encubierto* o invisible. En el primero, el texto bíblico es citado explícitamente; en el segundo, en cambio, no

[110] Cfr. H. L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midrash,* p. 4.
[111] Ibíd., pp. 202-209.
[112] Ibíd., pp. 209 ss.
[113] A. G. Wright, *The Literary Genre Midrash,* CBQ 26 (1966) p. 128.
[114] M. Gertner, *Midrashim in the New Testament,* JSS 7 (1962) p. 262 s.

es mencionado ni el texto, ni la idea, ni la técnica empleada y suele aparecer en forma de paráfrasis. Un principio religioso o legal es midrásicamente interpretado o derivado de un texto dado.

EXCURSUS III

EXÉGESIS EN QUMRAN[115]

La secta

Por Qumrán entendemos los sectarios de *Jirbet Qumrán* y de todas sus comunidades. Había, en efecto, comunidades dispersas por Palestina y aun fuera del ámbito de Palestina. Así, por ejemplo, los *Documentos Sadoquitas* pertenecen al grupo de sectarios de Damasco.

Dentro de la secta de Qumrán hubo cierta evolución, lo cual explica discrepancias en sus actitudes respecto a ciertos temas. Sin embargo, aparte de ser difícil definir con exactitud esta evolución, hay características comunes a todo el grupo sectario. Es común el considerarse una *yaḥad* o comunidad, una Alianza, la Nueva Alianza (CD 6,19; 8,21; 20,12), el resto fiel de Israel con el que se había renovado la Alianza, a pesar de que la renovación definitiva quedaba aún en el futuro.

Se consideraban, por tanto, una comunidad escatológica que vivía los últimos tiempos y, a pesar de que éstos no habían llegado todavía a su fase final, participaban de sus beneficios. Al final de dicha época escatológica vendrían los Mesías, uno o dos, según los documentos o la época de la comunidad.

Los sectarios debían vivir en santidad como la comunidad del viejo Israel ante el Pacto del Sinaí (Dt 33,2-5; Ex 19), una comunidad hermanada en sus miembros, con vínculos estrechos de caridad como los que unieron a Israel ante el Sinaí (1QSa 1,26).

Si ya los fariseos habían aplicado a sus miembros, y extendido al resto del pueblo, ciertas prácticas de purificación propias del oficio de los sacerdotes en el templo, los sectarios de Qumrán se consideraban especialmente ligados a la pureza ritual de los sacerdotes, ya que eran sacerdotes que se habían separado del templo (corrompido) de Jerusalén.

---

[115] Para este "Excursus" se ha tenido como libro base: D. PATTE, *Early Jewish Hermeneutic in Palestine*, 1975.

Supuesto, pues, el carácter litúrgico de los *Hodayot,* los himnos comunitarios están siempre compuestos con fraseología bíblica, en *estilo antológico* más o menos denso, con frases bíblicas completas e incompletas. En los himnos individuales de acción de gracias se usa un estilo antológico débil, así como en los comunitarios, cuando éstos exponen el objeto de la revelación. Hay, sin embargo, otros himnos individuales de denso estilo antológico (p.e. 1QH 2,7(9)-19).

Otros himnos individuales están escritos en un estilo bíblico estructurante, es decir, la trama del salmo se teje sobre una o varias citas bíblicas.[121]

4) *El Manual de disciplina*

En el *Manual de disciplina* se hallan tres citas explícitas de la Escritura: 1QS 5,14.17 cita a Ex 23,7 e Is 2,22 y 1QS 8,14 a Is 40,3.

En él está presente la *exégesis halákica,* concretamente en 1QS 5,1-7,25, donde la interpretación se introduce por la frase: "interpretación (midráš) para el instructor referente a los hombres de la Ley". Dicha exégesis halákica se ciñe a la Biblia (aunque con una conexión en ocasiones muy laxa) y a la Comunidad sectaria, no como en el judaísmo clásico que se ceñía a la Escritura y a los cambios culturales.

Por lo que se refiere al procedimiento derásico utilizado en el *Manual de Disciplina,* se constata, en algunas partes del mismo, un denso estilo antológico a base de citas de la Escritura.

En 1QS 1,16-2,18 se describe el rito de entrada en la Comunidad, acto que parece coincidía con la Fiesta de las Semanas, es decir, la fiesta de la Renovación de la Alianza. En este caso los textos estructurantes se toman de Dt 27-29.

El *Manual de Disciplina* es un texto de índole litúrgica. Considera la Comunidad como un templo vivo, "el santuario de Aarón", "la casa de la verdad de Israel" (1QS 5,6).[122]

5) *El Rollo de la Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas (1QM)*

Se trata del llamado, por otros, *Rollo de la guerra.* Es parecido al *Manual de Disciplina* (1QS) en su función litúrgica, pero se asemeja

[121] Ibíd., pp. 247-267, 267-269.
[122] Ibíd., pp. 271-279.

más a la "Regla de toda la comunidad de Israel" (1QSa), si es que este rollo trata efectivamente de la comunidad de los tiempos finales.

El *Rollo de la Guerra,* trata de la guerra final escatológica. Sin embargo, la unidad de la obra ha sido puesta en cuestión. Parece se trata de una obra única en tres partes: a) *introducción* (col. 1,1-2,14), donde se describe la guerra escatológica, su violencia, sobre todo en su fase final, y el calendario de la guerra. El empleo que hace de la Escritura es de estilo antológico; b) *La regla de la guerra* (col. 2,15-14,15), en que se habla de las reglas de la guerra tomadas de las artes bélicas del tiempo (del ejército romano), lo que aprovecha para hacer alusiones a las guerras del Antiguo Testamento, p.e. de Josué. En una primera parte (2,15-9,16) el estilo antológico es tenue, en la prosecución, donde, después de unas exhortaciones a la bravura en la guerra, se cuentan los grandes hechos de Yahveh en la historia de Israel, el estilo antológico es denso; c) *descripción de la fase final de la guerra* (col. 14,15-19,13), donde el estilo es también antológico y de diferente densidad según las ocasiones.[123]

6) *La "liturgia angélica" y otros textos litúrgicos*

En las Cuevas I y IV de Qumrán se descubrieron salmos, himnos, cánticos y oraciones. Uno de los fragmentos más largos es la liturgia para el holocausto del sábado o "liturgia angélica" (4QSl 39), donde se trata de los siete arcángeles y de sus bendiciones a los buenos. El uso que se hace de la Escritura en estos fragmentos es el antológico más o menos acentuado.

El fragmento 4QSl 40 describe la liturgia angélica seguramente para que sirva de modelo a la de los sectarios. La describe trasponiendo Ez 1 y 10, las visiones de Ezequiel. En este caso la exégesis es de carácter alegórico, dato importante que corrobora la existencia de dicha exégesis en Qumrán.

De 4Q merece destacar el documento *Dibre ha-meorot,* "Las palabras de las lumbreras celestes". La sección de este documento que comprende 1,8-7,2, es una larga oración penitencial, al estilo de las bíblicas de 1 R 8,15-61; Esd 9,6-15; Ne 5,9-37; Dn 9,4-19, en que se repasa la historia del pueblo de Israel, sus pecados, castigos, conversión,

---

[123] Ibíd., pp. 281-287.

perdones de Dios... etc. La comunidad de sectarios viene a identificarse con ese pueblo penitente de la historia de Israel. En este caso de trata, por tanto, de exégesis tipológica, pero con la peculiaridad de que mientras el judaísmo clásico se identifica con ese pueblo en la liturgia sinagogal (tipología moral), los qumranitas se identificaban con él en toda la amplitud de su vida comunitaria.[124]

7) *4Q Testimonia*

4Q Test es un documento con varios textos proféticos mesiánicos: Dt 5,28-29 y 18,18-19 (acerca de que Dios enviará un profeta como Moisés, es decir, una figura de índole profética para los tiempos escatológicos); Nm 24,15-17 (el oráculo de Balaam sobre la estrella de Jacob y el cetro de Israel, es decir, profecía del Mesías sacerdotal), y Dt 33,8-11 (la bendición a Leví, es decir, la profecía del Mesías sacerdotal). La parte final se refiere a maldiciones contra sus hombres y sus hijos, basándose en una cita de un libro de Josué Apócrifo (que se refiere a los enemigos de los sectarios qumranitas).

A través de *4Q Test* aparece claro que los sectarios se acercaban a la Biblia como fuente de profecías y esto no sólo por lo que respecta a Profetas y Hagiógrafos, sino que también la propia Torá era utilizada como fuente de profecía.[125]

8) *4Q Florilegio*

4Q Flo es más que un conjunto de "testimonios" como quiere Allegro, una serie de textos bíblicos seguidos de interpretación de tipo *pĕšer:* textos con interpretación valiéndose de otros textos bíblicos. Los textos bíblicos llamados "testimonia" eran textos proféticos sin interpretación.

Los textos que se citan e interpretan son los siguientes: a) *2 S 7,10b-14a;* interpretado con ayuda de Amós 9,11, como profecía de la futura venida del Mesías davídico "que surgirá junto con el intérprete de la Ley" (línea 11); b) *Sal 1,1,* introducido por la expresión "midrāš"; es interpretado mediante Is 8,11 y Ez 44,10; c) *Sal 2,1,* del que el mal

---

124 Ibíd., pp. 289-293.
125 Ibíd., pp. 295 s.

estado del manuscrito no nos ha legado los textos bíblicos usados como prueba.

En el Florilegio se encuentra, por tanto, el estilo *pěšer* que ya aparece en algunas partes de los *Documentos Sadoquitas.*[126]

9) *Los pěšarim*

Los *pešarim* son comentarios de Profetas o de Salmos considerados como proféticos. Los *pešarim* representan lo más típico de la exégesis de Qumrán.

Hay *pěšer* de Habacuc (1QpHa); de Isaías (4QpIs); de Miqueas (4QMic) (1Q 14: fragmento de Miqueas); de *Nahum* (4QpNh); de Oseas (4QpOs); del Salmo 37 (4QpPs 37); de Sofonías (1QpSof = 1Q 15), aparte del *Florilegio* y *Testimonios* que se han considerado.

Lo característico de los *pěšarim* es que son comentarios seguidos a todo un libro, no como en el caso del Florilegio en que sólo se comenta un texto. Es peculiar también la aplicación de los textos proféticos a la historia presente de la Comunidad Qumránica.

El nombre de *pěšer* se encuentra una vez en Qo 8,1. En los capítulos 2,5 y 7 del libro de Daniel se encuentra, sin embargo, 30 veces como término arameo con vocalización hebrea. En Gn 40 y 41 aparece la raíz equivalente: *ptr.*

Pěšer significa, entre los sectarios, interpretar una visión o un sueño. Al propio tiempo, basándose en *Sifré* a Nm 12,6: "Dios habló a los Profetas, excepto a Moisés, en sueño y en visión", estaban en la creencia de que las profecías eran sueños o visiones de los profetas. De ahí que los qumranitas aplicasen a la interpretación o comentario de las profecías, de sus misterios *(razin),* el término *pěšer.* Sin embargo, para ellos la interpretación de las profecías no se refería al sentido histórico que éstas tuvieron en tiempo del profeta, sino a los tiempos escatológicos en los que ya vivía inmersa la Comunidad.

Por todo ello, la *exégesis pěšer* debía estar atenta a cualquier detalle del texto, en razón de que en él todo era significativo, y, por tanto, podía contener el secreto de la interpretación del sueño enigmático. No se trata, sin embargo, de una exégesis alegórica.

---

[126] Ibíd., pp. 297 s.

Este tipo de exégesis usa muchos de los procedimientos que encontramos en el judaísmo clásico, de suerte que algunos han llamado al *pĕšer* de Qumrán un tipo de *midrāš, midrāš-pĕšer,* de la misma forma que hay un *midrāš haggádico* y un *midrāš halákico.*

Tal como se ha visto, el texto bíblico explica la historia actual, y, al propio tiempo, la historia actual condiciona la interpretación del texto bíblico.

La exégesis, tal como en el judaísmo clásico, es "atomística", es decir, se atreve a descoyuntar las palabras y frases, incluso hasta alterar la palabra del texto hebreo. Así, en Ha 1,9a el TM dice literalmente: "Cada uno para entregarse a la violencia llega volviendo *(mngt)* su faz hacia adelante *(qadimah)*". El *pĕšer* Ha 3,12-14 entiende el versículo así: "Viene por causa de la violencia. En su presencia un abrasador *(megammat)* viento del Este *(qadim)*". Entiende, como el Targum, *qadimah* (hacia adelante) como *qadim* (viento del Este).

En Ha 1,11 la expresión *we-'ašem* la entiende como *we-yašem* (y destruye), pero reune también el significado del texto masorético de *'ašem* (ser culpable): "Esto se refiere a los jefes de los *kittim.* En su Consejo *culpable* va reemplazando uno jefes por otros y cada uno se sucede en *destruir* la tierra" (1Q 4,10-13).

El intérprete no dudaba en cambiar las letras de una palabra a la hora de sacar adelante su interpretación. A veces, cambiaba el orden de las consonantes de una palabra. Así p.e. *hykl* (templo) es leído *yklh* (destruirá) (Ha 2,20). Más a menudo se sustituye una consonante por otra similar. Así p.e. *wṣwr* (roca) de Ha 1,12 es leído *yṣwr* (será angustiado). Otras veces dividen una palabra en dos, p.e. en Ha 1,12 *lmwkyhw* (castigador) de él; TM *lhwkyh*) se separa así en 1QpHa 5,1ss; *lmw ki'hw':* "porque han guardado sus mandamientos en el tiempo de la angustia de *ellos (lmw). Por ésto (ky'hw')* es lo que se ha dicho"...

En Ha 2,15 *mĕ'orehem* (sus desnudeces), es leído como *m'wdyhm* (sus fiestas), pero en este caso, utilizando el *notarikon,* lee por separado *mw'd* (fiesta) y *yhm: yom hakippurim* = fiesta de la expiación (1QpHa 9,2ss).

Como procedimiento de interpretación usa también de la analogía entre circunstancias del tiempo de la profecía y las del intérprete de Qumrán. Descubre más de un sentido en las palabras de los profetas. Interpreta una palabra por otros sinónimos y unos textos por otros.

Se percibe con claridad que todos estos procedimientos son usuales en el judaísmo clásico.[127] El paralelo de la *exégesis pēšer* en el rabinismo no sería el *midrāš,* aunque los procedimientos de interpretación sean los mismos, sino la interpretación de sueños en la Biblia.

Síntesis conclusiva

La exégesis o interpretación de la Escritura en los Apocalípticos y en los sectarios de Qumrán es prácticamente idéntica. Difiere, sin embargo, del uso de la Escritura que se hacía en el judaísmo oficial o rabínico. Éste distinguía dos niveles. La *exégesis haggádica,* o primer nivel, destinada a descubrir en la Escritura la identidad del pueblo de Israel. La Biblia contenía, al efecto, toda la revelación, y, por tanto, todos los elementos de identidad del pueblo. Dicha identidad se iba enriqueciendo a medida que aumentaba la exégesis haggádica en que se basaba. Esta exégesis era la típica de la sinagoga. El segundo nivel era el de la *exégesis halákica* que consistía en interpretar las partes legales de la Biblia, su jurisprudencia, de manera que aquella identidad, anteriormente descubierta, se tradujese en una moral de pueblo santo en toda la vida. La *exégesis halákica* se hacía principalmente en los *Batte ha-Midrāš* y se basaba no sólo en la Biblia sino también en normas que imponían el curso de los tiempos y la cultura.

Para los sectarios de Qumrán, en cambio, la revelación de su identidad de pueblo de la Nueva Alianza no se hacía en la sinagoga sino que se descubría en la historia pasada, interpretada en la Biblia, y en la historia presente y futura. Los sectarios tenían, pues, una conciencia histórica muy desarrollada, en razón de que, como ya se ha dicho, consideraban la historia como lugar de revelación de su identidad.

Descubrían su identidad recurriendo a la tipología y al *pēšer.* La tipología les enseñaba que los acontecimientos y personajes del pasado bíblico eran prefiguración de su Comunidad, así como la historia presente y futura. De ahí que los qumranitas considerasen la Biblia como revelación abierta, a diferencia del judaísmo clásico para quien la Biblia era una revelación cerrada.

---

[127] Ibíd., pp. 308.

Este descubrimiento de la identidad del grupo sectario de Qumrán tenía su *Sitz im Leben* en la liturgia en cuanto que toda la Comunidad era un templo viviente con una proyección cósmica en la que participaban hasta los ángeles.

Excursus IV

Las distintas formas de género derásico

El deráš, en cuanto manera de interpretar el texto bíblico para acualizar su sentido, plasmó en diversas formas literarias, a las que, como ya se ha dicho, es común el uso de las técnicas y principios de la exégesis derásica.

Seguidamente se hace un elenco de estas diversas "especies" de género derásico con la intención de que sirvan para enmarcar posteriormente el deráš neotestamentario en la tradición judía.[128]

Deráš *alegórico-tipológico*[129]

El recurso típico-alegórico[130] al texto bíblico se funda en la continuidad y coherencia del plan y de la obra de Dios: a las personas, instituciones, sucesos y cosas del pasado, corresponden en el presente otras nuevas. Las primeras son tipo, las segundas antitipo (las del A.T. tienen correspondencia en el N.T.).

Las figuras no se refieren a ideas platónicas subsistentes fuera del tiempo ni a arquetipos alojados en un metatiempo primordial (deráš alegórico de Filón). Son correspondencias de hecho a hecho. Estas

---

128 Este elenco de las diversas formas de género derásico lo desarrollamos a sugerencia del Dr. Alejandro Díez Macho.

129 Es preferible hablar de deráš alegórico-tipológico por cuanto la distinción entre alegoría y tipología es vaga y de origen moderno. Un modo de diferenciarlas es ver si su contenido prescinde de la historia de la narrado o se basa en ella. En el primer caso se trata de alegoría, en el segundo de tipología, cfr. F. Pastor, *Alegoría o tipología en Gal 4,21-31,* EstBíb 34 (1975) 113-119 (bibliografía).

130 H. de Lubac, *"Typologia" et "allégorisme",* RechSR 34 (1947) 180-226; Íd., *A propos de l'allégorie chrétienne,* RechSR 47 (1959) 5-43.

correspondencias comienzan ya en el A.T., basadas precisamente en el "estilo" constante de la acción divina. Por ejemplo, el Éxodo se vuelve tipo de la vuelta del destierro en el deutero Isaías; Sodoma y Gomorra tipo del castigo de ciudades impenitentes.

Esta correspondencia no puede considerarse, según nuestra mentalidad "científica", como mero asalto intelectual, sino que tiene su fundamento en una continuidad histórica.[131]

Deráš de los "testimonia" o ḥăruzim

Se trata del procedimiento del "collar de perlas" (cfr. Ct 1 10) consistente en enristrar una serie de textos en torno a un tema determinado. Entre dichos textos hay siempre alguna palabra o tema en común (*ḥaruz* = rima).

La hipótesis en torno a su existencia ha sido confirmada, en buena parte, por el hallazgo en Qumrán de fragmentos de "testimonia" con textos mesiánicos que servían para la comunidad de Qumrán: 4Q Flor; 4Q Test.

La importancia para el deráš radica en la búsqueda de sentido que supone el reunir una serie de textos bíblicos en torno a una determinada cuestión.[132]

---

[131] L. Alonso Schökel, *Importancia del Antiguo Testamento para los cristianos,* en: "Comentarios a la Constitución 'Dei Verbum' sobre la divina revelación" (BAC 284), Madrid 1969, pp. 506-575, 547 y 516.

Como obra, ya clásica, dedicada a la interpretación tipológica del A.T. en el N.: L. Goppelt, *Typos: Die Typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen,* Gütersloh 1939 (= Darmstadt 1969), Goppelt afirma que se trata de una 'perspectiva espiritual' más que de un sistema de interpretación, pp. 183, 243 s.; W. G. Kummel, 'Schriftauslegung', RGG³ V, 1519, afirma que la interpretación tipológica es la actitud básica del cristianismo primitivo hacia el A.T.

La tipología de la Alianza responde a la convicción judía de que todas las acciones redentoras de Dios se ajustan al modelo del éxodo: cfr. D. Daube, *The Exodus Pattern in the Bible,* London 1963.

Sobre interpretación tipológica del A.T. en el Nuevo puede verse también: E. E. Ellis, *Prophecy end Hermeneutic,* Tübingen 1978, pp. 165-169.

[132] Cfr. J. A. Fitzmyer, *4Q Testimonia and the New Testament,* TS 18 (1957) 513-537.

El deráš de la elección (y relación) de las lecturas en el culto sinagogal

La parte el Pentateuco leída en la sinagoga *–séder* o *părašá–* era seguida por la lectura de una parte de los profetas *(hafṭará),* ambas estaban conectadas normalmente por una o varias palabras comunes, por pura analogía verbal *(gĕzerá šawá),* a veces sólo por el contenido.

La conexión de las lecturas, tan externa en el caso de la analogía verbal, determinaba que la exégesis de parte del Pentateuco o profetas influyese la interpretación recíproca. A este propósito puede recordarse cuanto se ha dicho de la relación entre *séder, hafṭará* y *pĕtiḥtá.* Esta conexión explica muchas veces exégesis, al parecer disparatadas, de unos textos por otros, a primera vista desconectados. Si pudiéramos saber con toda seguridad la lista de *hafṭarot* correspondientes a los *sĕdarim* y las *pĕtiḥtot* con que empezaban las homilías correspondientes, nos sería mucho más fácil entender muchas exégesis judías extrañas.[133]

El deráš targúmico-homilético

Cuanto se ha dicho en el *Excursus I: Targum y Deráš* aclara perfectamente esta forma de deráš.

El Targum, en tanto que traducción del sentido del hebreo al arameo, busca hacer comprensible el texto a los oyentes. Para ello, utiliza los procedimientos y técnicas de la exégesis derásica. De ahí, el afirmar que el Targum es derásico.

La homilía o *dĕrašá* tenía, a su vez, como finalidad, el exhortar con fines de edificación y parénesis. Iluminaba la realidad presente desde la Escritura o buscaba un soporte bíblico a una enseñanza que trataba de inculcar.[134] Se nos han trasmitido en los *Midrašim* homiléticos.

El deráš bíblico escolar del Bet ha-midráš

Junto al deráš de carácter sinagogal existía el de la escuela rabínica, cuyo cometido era investigar el sentido de la Ley escrita, lo que se hacía en función de las situaciones presentes.

---

[133] A este respecto, cfr. la ya citada obra de J. MANN, *The Bible as read and preached in the Old Synagoge,* I-II.

[134] Cfr. A. DÍEZ MACHO, *Targum,* "Enciclopedia de la Biblia", VI, 865-868.

El *Bet ha-midráš* fue el "Sitz im Leben" propio del deráš halákico, de la jurisprudencia, así como la *kĕnéset* lo fue del deráš haggádico. El contenido, sin embargo, del deráš bíblico escolar es tanto haggádico como halákico. Esto se desprende de los *Midrašim* tannaitas y posteriores.

El deráš que supone la ley oral: Mišná y Talmud

Se trata del recurso al texto bíblico llevado a cabo por la "Ley oral" o *Hălaká,* que gozaba en el judaísmo, de línea farisaico-rabínica, de idéntica autoridad que la "Ley escrita".

En la *Mišná* no aparece el texto bíblico del que se deduce o por el que se justifica una hălaká.

Ya hemos tratado la cuestión de si la hălaká se deducía, desde un principio, de la Biblia o procedía, por el contrario, de las decisiones de la autoridad o del *Bet-din,* Sanhedrín. Es probable que coexistiesen ya desde antiguo ambos procedimientos: exégesis deductiva y justificativa. Es, sin embargo, cosa admitida por todos que, a partir de Hillel, la hălaká se deducía, por exégesis, de la Biblia.

El deráš péšer[135]

El péšer era practicado principalmente por la rama del judaísmo sectario de Qumrán: los esenios. Su particularidad reside no en ser un comentario a un texto bíblico, sino una aplicación inspirada de una cita de la Escritura al aquí y ahora. Se trata, por tanto, de exégesis justificativa.

Normalmente se había considerado a los *pĕšarim,* ya desde la publicación de 1QpHa, dentro del campo de la exégesis. Sin embargo, la investigación más reciente tiende a situarlos en el campo de la revelación más que en el de la exégesis. En efecto, a través de los profetas, Dios anuncia lo que va a suceder a su pueblo y necesita ser desvelado. Sólo proclamando su *péšer* se transforma de enigma en mensaje. La

---

[135] Cfr. W. R. Brownlee, *Biblical Interpretation among the Sectaries of the Dead Sea Scrolls,* BibArch 14 (1951) 54-76.

esencia del *pêšer* no es, por consiguiente, hermenéutica, sino conocimiento del misterio *(raz).*

> Al maestro de Justicia "ha manifestado Dios todos los misterios de las palabras de sus siervos los profetas" y "ha puesto Dios en medio de la comunidad para predecir el cumplimiento de todas las palabras de sus siervos los profetas, por cuyo medio ha anunciado Dios todo lo que va a pasar a su pueblo" (1QpHa VII, 4-5 y II 8-9).

Por todo ello, es F. García Martínez, quien propone para *pêšer* la traducción de "predicción", por cuanto, aún insatisfactoria expresa mejor el doble aspecto: hermenéutico o de interpretación y solución. En definitiva el *pêšer* va siempre en búsqueda del sentido escatológico del texto profético.[136]

El deráš de textos apocalíptico-escatológicos

A la base de la formación de las tradiciones apocalípticas está el recurso derásico a los textos apocalípticos del Antiguo Testamento. A este respecto, hay que destacar el estudio de L. Hartman, *Prophecy interpreted.*[137]

L. Hartman analiza el recurso al A.T. en 1 Hen 1, 3-9; 1 Hen 46, 1-8; *Asunción de Moisés* 10, 1-10; 4 Esd 6, 13-28, para concluir que sus autores escriben a base de elaborar meterial del A.T., concretamente material apocalíptico, procedente, sobre todo, del libro de Daniel.

El autor aplica sus conclusiones al estudio del discurso apocalíptico-escatológico de Mc 13 par.

---

[136] F. GARCÍA MARTÍNEZ, *El Pesher interpretación profética de la Escritura,* Salmanticensis 26 81979) 125-139. *125.129.132.* Cfr. también: K. STENDAHL, *The School of St. Matthew,* Uppsala 1954, en particular pp. 183-202; W. H. BROWNLEE, *Midrash Pesher of Habakkuk* (SBL Monograph Series 24), Missoula, Montana 1979, en las primeras páginas intenta definir el *pêšer* situándolo en la tradición interpretativa del A.T. como una consecuencia del profetismo y la apocalíptica; y D. PATTE, *Early Jewish Hermeneutic in Palestine,* pp. 300-308.

[137] L. HARTMAN, *Prophecy Interpreted. The Formation of some Jewish Apocalyptic Texts and the Eschatological Discourse Mark 13 par.* (Coniectanea Biblica, N.T. series 1), Lund 1966.

El šibbus, deráš, o procedimiento derásico de 'recamado' o 'estilo de mosaico'

Este recurso al texto bíblico consiste en narrar a base de textos o vocabulario de diversa procedencia bíblica, basados las más de las veces en la mera analogía externa *(gĕzerá šawá).*[138] Es lo que llama A. Robbert: "procedimiento antológico",[139] que viene a consistir en reutilizar, literal o equivalentemente, las palabras o fórmulas anteriores de la Escritura. El ensamblaje de los textos constituye un verdadero tipo acabado de exégesis derásica, por cuanto la reflexión de los nuevos autores se proyecta sobre los textos reutilizados, desarrollando, enriqueciendo y yendo más allá de los textos empleados.

Parece más adecuado llamarlo "estillo de mosaico" *(musivstil)* o "recamado" por cuanto el fin del autor que narra es formar un relato nuevo con total unidad y coherencia literaria, a base de piezas de diversa procedencia bíblica.

Este tipo de deráš se indica aquí porque puede considerarse tanto *forma* como *procedimiento* derásico.

---

138 A. Díez Macho, *La novelística hebraica medieval,* Universidad de Barcelona 1951, pp. 20-23.

139 A. Robert, *Littéraires (genres),* DBS, V, 1957, cl. 411.



INTRODUCCIÓN

CONCEPTO Y CATEGORÍAS DE EXÉGESIS DERÁSICA EN EL NUEVO TESTAMENTO

DE cuanto se ha dicho en el capítulo precedente acerca del concepto, objetivos y procedimientos de la exégesis derásica, puede fácilmente deducirse la importancia y el puesto tan relevante que ocupó en la vida del judaísmo antiguo la búsqueda *(deráš)* y actualización –a las circunstancias presentes– del sentido inagotable de la Biblia.

Al cristianismo naciente, integrado por creyentes procedentes del judaísmo, le hubiera sido imposible anunciar la "novedad" del evangelio, perdiendo de vista su enraizamiento en la tradición judía. Al fin y al cabo, Jesús mismo proclama la irrupción del Reino como *cumplimiento* de la larga etapa de *promesa* que representaba la tradición judía. De la misma manera, los discípulos van a reconocer y definir la misión de Jesús como cumplimiento de la Escritura, a partir del judaísmo.

El anuncio del propio Jesús de Nazaret,[140] así como el Kerygma primitivo cristiano y sus desarrollos ulteriores,[141] hubieron de hacer la presentación del nuevo acontecimiento mediante referencia y recurso a la tradición veterotestamentaria.

En consecuencia, el *deráš*, entendido como *interpretación, actualización* y *recurso* al texto bíblico, es la hermenéutica empleada por el primitivo cristianismo para proclamar y presentar la persona y la obra

---

[140] Parece claro que tuvo que haber una línea de continuidad entre el *método* de enseñanza, a partir de la Escritura, utilizado por Jesús, y el de las 'escuelas' y procedimientos que parecen estar a la base del N.T., cfr. el *anexo* final: *El papel de la "escuela midrásica" en la configuración del Nuevo Testamento.* Allí se recoge la bibliografía al respecto, particularmente en sus notas 650 y 651.

[141] Cfr. C. H. DODD, *According to the Scripture. The Sub-Structure of New Testament Theology,* London, 1952; Íd., *The Apostolic Preaching and its Developments,* London, 1936 (trad. española: *La predicación apostólica y sus desarrollos,* Madrid, 1974).

de Cristo. Dicho procedimiento derásico, tal como se viene afirmando, hunde sus raíces en una misma mentalidad hermenéutica, común con el judaísmo antiguo, sin cuyo conocimiento resulta imposible hacer exégesis científica del Nuevo Testamento.[142]

La exposición precedente, acerca del deráš en el judaísmo antiguo, ayudará a descubrir las analogías y diferencias entre el deráš judío y el deráš cristiano. En efecto, los procedimientos derásicos del judaísmo, muchos de ellos extraños para nuestra mentalidad, han pasado al N.T. Y no sólo por lo que se refiere al recurso e interpretación del A.T. o tradiciones del judaísmo, sino también con respecto a la manera de actualizar la tradición oral y fuentes escritas acerca de Jesús. A este respecto, la llamada "historia de la redacción" está sujeta a los mismos procedimientos hermenéuticos derásicos propios de la tradición exegética judía en su actualización de la Escritura y Tradición a las nuevas circunstancias de la Comunidad. A esta importante parcela del deráš neotestamentario se reserva el capítulo quinto de este estudio. Las reflexiones que siguen se refieren al deráš de recurso al A.T.

LO PECULIAR DEL DERÁŠ DEL NUEVO TESTAMENTO

La diferencia sustancial entre el deráš judío y el deráš cristiano reside en que, así como para los *daršanim* judíos lo primero es el texto bíblico, para los cristianos lo que ocupa el centro de su atención es el *acontecimiento* de Cristo.[143] De ahí que el deráš del Nuevo Testamento

---

142 A este respecto escribe G. VERMES, *Jewish Studies and the New Testament Interpretation,* JJS 31 (1980) p. 13: "Ya es obvio para muchos –¡Al menos en teoría!– que ser experto en el trasfondo judío del Nuevo Testamento no es un extra optativo; que por el contrario, sin tal condición es inconcebible una adecuada comprensión de las fuentes cristianas"; cfr. también A. DÍEZ MACHO, *Deráš y exégesis del Nuevo Testamento,* Sefarad 35 (1975) pp. 39-41.

143 La diferencia entre el deráš rabínico y el cristiano es comentada así por X. LEON DUFOUR, en la introducción a la edición francesa de la obra de C. H. DODD, *According to the Scriptures,* 1952: *Conformement aux Ecritures,* París, 1968, p. 12: "Quelque chose cependant différencie de façon radicale leur antreprise de l'exégèse juive. Ce qui est premier pour les chrétiennes ce n'est pas le texte scripturaire mais l'évenement. S'il recourent á l'Ecriture, ce n'est pas pour la commenter en fonction de leur époque; c'est pour mieux comprendre les événement vécus pour eux. L'Ecriture n'est pas un but, mais un moyen"; también P. GRELOT, *La exégesis bíblica en el judaísmo; La exégesis del Nuevo Testamento,* en ROBERT-FEUILLET, "Introducción a la Biblia", Barcelona, 1970³, pp. 183-187 y 187-192 respectivamente.

sea deráš de "cumplimiento": parte del *hecho* frontal de Cristo y recurre al A.T. para explicarlo y confirmarlo. El texto –la palabra que explica *el hecho*– es sacado de su contexto para ser referido al ministerio de Jesús. Al propio tiempo, desde el kerygma primitivo cristiano, el texto del A.T. recibe, con frecuencia, profundas trasposiciones de su sentido histórico en tanto que es interpretado en función de la Cristología. Dese ambas perspectivas, los hagiógrafos del N.T. recurren al A.T. para proclamar el cumplimiento mediante los procedimientos derásicos.

El fundamento del recurso cristiano al A.T., para proclamar que en Cristo se han cumplido las antiguas promesas mesiánicas, reside en el valor del A.T. como palabra de Dios, hecho que los cristianos comparten con los *daršanim* judíos. La comunidad primitiva expresó esta convicción, al comienzo en forma global, a través de la fórmula (enunciado teológico) κατὰ τὰς γραάς (1 Co 15,3-4; cfr. Lc 24,44s; Jn 19,28... etc.).[144] Tomando, de esta manera, la Escritura como un todo, el cristianismo primitivo, situándose en su conjunto en la tradición judía, expresó en la única forma que le era posible, que el camino de Jesús había acontecido conforme al designio de Dios. La argumentación podría resumirse así: la voluntad de Dios viene notificada en su palabra, la Escritura; si Dios había resucitado a Jesús y, por tanto, su destino se había cumplido conforme a su plan, ello debía responder a la Escritura.[145]

Consecuencia inmediata de que el naciente cristianismo se sintiera situado en la corriente de tradición judía, fue que la fe de Pascua *postulase* el recurso a la Escritura como única carta válida de presentación y justificación ante los demás judíos.[146] Al propio tiempo, con dicho postulado de la fe pascual, que ponía el kerygma primitivo bajo el enunciado "según (lo que anunciaban) las Escrituras", se obtenía

---

[144] Cfr. entre otros J. SCHREINER, *El mensaje neotestamentario y la palabra de Dios en el Antiguo Testamento,* en: J. SCHREINER (Edit.), *Forma y propósito del Nuevo Testamento,* Barcelona, 1973, p. 12 ss.; A. SUHL, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium,* Gütersloh, 1965, pp. 42-44.

[145] Así J. SCHREINER, a.c. nota 144, p. 12; también E.-H. TÖDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung,* Gütersloh, 1959, p. 177.

[146] El *postulado* que impulsa el recurso a la Escritura de parte de los autores del N.T., lo explica así A. SUHL, o.c. nota 144, "Dieser Glaube [der Gemeinde an ein Handeln Gottes] erwächst aber nicht aus der Schrift, sondern existiert ohne Schriftbeweis, so dass von diesem Glauben her ein Schriftbeweis *postuliert* werden kann" (p. 44).

para la subsiguiente predicación cristiana primitiva (los desarrollos del kerygma) *el principio* que establecía *la función* y *el sentido* del Antiguo Testamento, es decir, ponía el fundamento del deráš cristiano: el sentido (de la interpretación) del A.T. es Cristo y su función es la de hacer inteligible su propio misterio, corroborado en la misma palabra de Dios.[147]

Este principio, que orienta la interpretación cristiana del A.T., es el que descubre el resucitado a los discípulos en el camino de Emaús la misma mañana de Pascua: "empezando por Moisés y continuando por los profetas διηρμήνευσεν αυτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ ἑαυτοῦ" (Lc 24,27). Una breve consideración de este texto muestra tres rasgos fundamentales del deráš cristiano. Destaca, en primer término, la palabra "hermenéutica" (διηρμήνευσεν) aplicada claramente a la interpretación derásica cristiana de la tradición veterotestamentaria. En segundo lugar, en el centro del relato de la resurrección, está el problema de la comprensión de la persona y del acontecimiento de Cristo (τὰ περὶ ἑαυτοῦ), comprensión que se verificará con la ayuda del A.T. Y, finalmente, el tercer punto se refiere a la Escritura como un todo (ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς); todo el A.T. hace referencia y converge, como una gran corriente, en Cristo.[148]

La propia perícola de Emaús, Lc 24,13-35, ofrece ya un ejemplo de esta interpretación derásica cristiana del A.T. haciendo una aplicación a la muerte y resurrección de Cristo (V 26; cfr. 1 Co 15,3.4), centro del kerygma (a ello se une en Lc 24,46s la misión universal a todos los

---

[147] L. ALONSO SCHÖKEL, *El Antiguo Testamento incorporado al Nuevo,* en: "Comentarios a la Constitución DEI VERBUM sobre la divina revelación" (BAC 284), Madrid, 1969, p. 533 s. Otro texto en que puede apreciarse la interpretación del A.T. como tarea asumida por las primeras comunidades cristianas es Jn 5,39: "Investigad las Escrituras... ellas dan testimonio de mí".

[148] Una consideración de Lc 24,27 bajo el punto de vista de la interpretación lucana del A.T., a partir de la fe en la resurrección, se encuentra en J. ERNST, *Schriftauslegung und Auferstehungsglaube bei Lukas,* en: J. ERNST (Edit.), *Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testamentes und im Neuen Testament,* München-Paderborn-Wien 1972, pp. 177-192. El autor, sin embargo, no entra en la consideración del deráš cristiano y sus procedimientos.

De Lc 24, como lugar en que el tercer evangelista ofrece su lección de hermenéutica cristiana, se trata en el anexo final: *El papel de la "escuela midrásica" en la configuración del Nuevo Testamento.*

pueblos que posteriormente en Hch se justifica también por recurso derásico a textos concretos del A.T.).

Los cristianos hacen la lectura del Antiguo Testamento a partir de su fe en Jesús, y, al tiempo, es con la ayuda del Antiguo Testamento con la que van a elaborar en buena parte su Cristología.[149] En un principio se expondrá el relato del evangelio con la ayuda del lenguaje del A.T.,[150] posteriormente se irá explicitando cada acontecimiento en particular, según alguno de los modelos de recurso al A.T. de que se trata a continuación. He aquí algunos ejemplos:

– Mc 14,18 refiere la inmediata traición de Judas con palabras del Sal 41,10: "Yo os aseguro que uno de vosotros me entregará, *el que come conmigo*". Sin embargo, no está aún explicitado el cumplimiento de la Escritura como en Jn 13,38: *"... tiene que cumplirse la Escritura: el que come mi pan ha alzado contra mí su talón"* (cfr. Jn 17,12; Hch 1,16).

– Mc 15,24, relata el hecho del reparto y el echar a suertes la ropa de Jesús teniendo en cuenta el Sal 22,18; en cambio, Jn 19,23-24 presenta el hecho seguido de la cita de la Escritura, a la que precede incluso una fórmula de introducción: *"Para que se cumpliera la Escritura que dice: se repartieron mi ropa y echaron a suerte mi vestido"*.

– Mc 1,14-15 resume la predicación inaugural de Jesús con rasgos del *mĕbaśśer* de deutero y trito Isaías. En Lc 4,18-21 se hace ya explícito en cumplimiento de la Escritura de Is 61,1-2, presentando a Jesús, en su predicación inaugural de Nazaret, como el *mĕbaśśer* escatológico profetizado por Isaías (Is 52,7), que lleva a término la evangelización del Reino (Lc 4,43).

MODELOS DE RECURSO DERÁSICO AL A.T.[151]

Este recurso cristiano a la tradición del A.T., realizándose siempre bajo el principio del cumplimiento, no se verifica de forma unívoca,

---

[149] Así F. VOUGA, *Jésus et l'Ancien Testament*, LumièreV 28 (1979) 55-71. *57s.*

[150] Cfr. A. SUHL, o.c. nota 144, p. 46 s.; 48; 50; 51...

[151] F. VOUGA, *Jésus et l'Ancien Testament*, a.c. nota 149, propone cuatro modelos según los cuales los textos del N.T. dan cuenta de la relación del cristianismo con su antepasado, el judaísmo. Primer modelo: *la identidad*, cuyo interés es subrayar la

sino según diversas tentativas de aproximación. En efecto, el recurso al A.T. se ha efectuado según modelos o esquemas diversos que constituyen distintas formas de expresar el cumplimiento y que funcionan a manera de categorías hermenéuticas según las cuales se realiza la interpretación, actualización y valoración del A.T.

---

continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Segundo modelo: *Promesa-cumplimiento,* según el cual la tradición veterotestamentaria es una prefiguración del acontecimiento de Cristo. Tercer modelo: *el tronco y el injerto,* por el que la enseñanza y el destino de Jesús son comprendidos y descritos a partir de la tradición veterotestamentaria, y cuarto: *del olvido a la ruptura,* en cuanto que el N.T. ha cumplido de tal modo el A.T. que lo ha convertido en su antítesis.

Aceptando, por parte nuestra, el planteamiento general de F. Vouga, a pesar de que el autor no haga ninguna referencia al concepto de deráš, hemos introducido, sin embargo, dos cambios importantes. En primer lugar, de los cuatro modelos propuestos, no juzgamos acertado el "modelo de la identidad" (pp. 60-62), porque es más bien una abstracción, ya que todo recurso al A.T. lleva siempre la intención de una búsqueda de sentido nuevo; en segundo lugar, prescindimos del modelo cuarto "del olvido a la ruptura" (pp. 67-69) por cuanto tal ruptura nunca tuvo lugar; de ello es prueba el rechazo del marcionismo (de que F. Vouga trata en p. 60 s.). Lo que él llama *ruptura* derivó en exégesis alegórica, lo cual es otra cosa bien distinta.

A. Díez Macho, *El Mesías anunciado y esperado. Perfil humano de Jesús,* Madrid, 1976, p. 11 s., se refiere a las tres maneras en que los autores del N.T. establecen el recurso al A.T. y trata también de la conexión desde el A. al N.T. en sus formas profética y dramática, relación establecida a través de la palabra escrita y la acción, "el drama".

D. Muñoz León presentó una ponencia oral con el título "derash en el Nuevo Testamento" dentro de la 36 "Semana Bíblica Española", en septiembre de 1976. El esquema de la misma, publicado en el programa oficial, proponía, en el lugar en que nosotros hablamos de *modelos de recurso derásico al A.T.,* los "principios" del deráš del N.T.: "el principio de la superación" y "el principio de la contraposición" que, equiparados –quizá– por el ponente a los principios del deráš rabínico, parece que hubiera que interpretar al mismo nivel que el principio del cumplimiento de que nosotros tratamos en el texto. Por nuestra parte, creemos que no debe confundirse la terminología de "principios" y "modelos" ya que estos últimos no pueden tener carácter de principios al no ser aplicables universalmente a todo deráš del N.T. A diferencia de ellos, *el cumplimiento* sí tiene rango de principio por abarcar a todo el deráš del N.T. De él se distingue, evidentemente, el modelo promesa-cumplimiento. Por otra parte, el lenguaje de "superación" es más de índole teológica que exegética. En el tercer modelo, nosotros hemos preferido hablar de *radicalización* y *excelencia* o distinta índole de las realidades del N.T. que es lo que lleva a su contraposición con las del A.T.

Nuestro planteamiento ya lo hemos publicado con anterioridad en los estudios siguientes: A. del Agua Pérez, *Deráš cristológico del Salmo 110 en el N.T.,* en: "Simposio Bíblico Español" (Salamanca, 1982), N. Fz. Marcos - J. Trebolle - J. Fz. Vallina (Edits.), Madrid, 1984, pp. 637-662. *638-642;* Íd., *Procedimientos derásicos del Sal 2,7b en el N.T.: "Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy",* EstBíb 42 (1984) 391-414. *393-399;* Íd., *Antropología teológica en San Pablo. Midráš paulino de la "nueva creación" y "la nueva alianza",* Lumen 34 (1985) 193-223. *293-97;* cfr. también G. Segalla, *L'uso dell' Antico Testamento nel Nuovo: Possible base per una nuova Teologia biblica?,* RiBi 32 (1984) 161-174. *171s.*

Al propio tiempo, los principios del deráš judío, ya estudiados en el capítulo precedente, hay que tenerlos en cuenta en el estudio científico del deraš del N.T. Aquellos, siendo válidos para la exégesis derásica del N.T., deben considerarse, sin embargo, a la luz de lo que constituye el principio específico del deráš cristiano: *el cumplimiento en Cristo del A.T. como economía y como libro.*[152] Ello significa, a su vez, que la relectura cristiana de la tradición veterotestamentaria está subordinada a la originalidad y novedad propia del acontecimiento central del N.T.: Cristo-Jesús, principio hermenéutico desde el que la vieja Escritura recibe una luz nueva y definitiva.

A partir de esta pluralidad de formas con que el N.T. proclama el cumplimiento de las Escrituras, se propone, a continuación, un ensayo de sistematización del deráš neotestamentario. La enumeración de los diversos modelos de recurso derásico al A.T. se ha efectuado después de considerar el conjunto del N.T. y en ella se incluye tanto el deráš haggádico como halákico.

El estudio, pues, concreto de los textos del N.T. en que tiene lugar la interpretación derásica del A.T., lo proponemos dentro de tres esquemas o modelos: 1.–*promesa-cumplimiento;* 2.–*inserción-sustitución* y 3.–*oposición/contraposición.* He aquí sus características y ejemplos:

1. *Modelo promesa-cumplimiento o prefiguración-realización*

El esquema promesa-cumplimiento es el modelo de recurso derásico al A.T. que más frecuentemente se encuentra utilizado en el conjunto del N.T. Consiste, en esencia, en considerar toda la tradición del A.T. como un anuncio, promesa o prefiguración del acontecimiento de Cristo. De ahí la insistencia de los hagiógrafos del N.T. en buscar el texto o la tradición veterotestamentaria que sirva de anuncio o prefiguración (τύπος) del acontecimiento escatológico cumplido en Jesús de

[152] A este propósito, afirma R. Le Déaut, *La Nuit Pascale,* Roma, 1983, p. 201: "Les traces de l'haggadah juive décelables dans le Nouveau Testament ont été transformés par la Théologie chrétienne: il ne s'agit pas d'un répetition ni même d'un simple prolongement, mais toujours d'"acomplissement". Nous ne sommes plus ici d'ailleurs dans l'haggadah morale comme chez les Juifs, mais dans l'haggadah typologique prope à la perspective chrétienne".

Nazaret. Se trata, por tanto, de una auténtica relectura del A.T. verificada desde la fe en Cristo.

Dentro de este modelo de deráš hay que considerar aquellos textos del N.T. en que se aplican a Jesús las *tradiciones mesiánicas* veterotestamentarias:

– Jesús se aplica a sí mismo el título mesiánico "Hijo del Hombre" de la tradición apocalíptica por medio de un procedimiento *pēšer*: interpretación escatológica de dicha tradición mesiánica aplicada a sí mismo.

– En otros lugares, Jesús es proclamado *Mesías* aplicándole las tradiciones que se referían al Mesías davídico: Así p.e. 2 S 7: el oráculo de Natán. Los Salmos reales que eran interpretados mesiánicamente por la tradición del A.T.: Sal 2; 110... etc. El llamado "libro del Emmanuel": Is 6-12, particularmente los pasajes: Is 7,10-16; 9,1-7; 11,1-9. También Mi 5,1-4... etc.

– Aplicación a Jesús de las tradiciones mesiánicas del Targum Palestinense:[153]

– Tg a Gn 3,14-15 en Ap 12; Rm 16,20 y 1 Tim 2,13-15.

– Tg a Gn 49,10-11 y Za 9,9 en Mt 21,1-9 Mc 11,1-10; Lc 19,28-40 y Jn 12,12-19.

– Tg a Nm 24,17 en Mt 2,1-12 y Lc 1,78-79.

– La tradición mesiánica en torno a *Migdal 'Eder* de PsJ a Gn 35,21 y Tg Mi 4,8 en Mt 2,4-6 y Lc 2.4.7.8. ...

– Las perícolas del N.T. en que la 'interpretación' *(pēšer)* del A.T. se introduce por medio de una fórmula de verificación escatológica 'éste es'; 'ésta es'; 'éstos son'...

– P.e.: Rm 9,7-9; 10,6-8; Ef 5,31s; Ga 4,22-24; 1 Co 10,1-5.6s; Hch 2,4.16s; 4,10...[154]

– u otra fórmula de tipo semejante: "esto sucedió para que se cumpliera lo dicho por el profeta ...', propio del *pēšer* de Mateo.[155]

---

[153] Todos los ejemplos que aducimos pueden verse analizados en M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Tradiciones mesiánicas en el Targum palestinense,* Valencia-Jerusalén, 1981.

[154] Cfr. E. E. ELLIS, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity,* Tübingen, 1978, p. 160 s.

[155] He aquí los textos: Mt 1,22-23; 2,5b-6; 2,15b; 2,17-18; 2,23b; 3,3; 4,14-16; 8,17; 12,17-21; 13,14-15; 13,35; 21,4-5; 26,56; 27,9-10; cfr., sobre todo, K. STENDHAL, *The School of St. Matthew,* Uppsala, 1954.

– "para que se cumpliera la Escritura", propio del *pêšer* de Juan.[156]

– También entran aquí en consideración textos y tradiciones del A.T. que han servido de *prefiguración* (τύπος) del acontecimiento de Cristo:[157]

Así p.e. el justo sufriente de Sal 22 y Sal 69 es para los autores del N.T. una gran *prefiguración* de la pasión de Cristo. El Sal 16 es una prefiguración de la resurrección de Cristo... etcétera.

Otros ejemplos:

– La figura del Siervo de Yahveh del deutero Isaías es también prefiguración y modelo del mesianismo sufriente encarnado por Jesús. Así p.e. Mt 12,17-21.

– La tradición veterotestamentaria del Melquisedec, Sumo Sacerdote (Tg Neophyti I Gn 14,18) sirve de tipología al autor de la Epístola a los Hebreos para exponer el sacerdocio de Cristo: Hb 7.[158]

– La serpiente de bronce elevada por Moisés en el desierto según Nm 21,4-9, es prefiguración de la 'elevación' de Cristo en la cruz: Jn 3,14-15; cfr. 8,28s; 12,32-34; 19,37.[159]

2. *Modelo inserción-sustitución*

El entronque del N.T. en la tradición veterotestamentaria hace que los componentes que constituyen la Antigua Alianza sean utilizados derásicamente por los autores del N.T. para definir la Nueva Alianza. Consiguientemente, por medio de su trasposición derásica, se muestra

---

[156] Jn 12,38-40; 19,24.28.36.37; cfr. J. O'ROURKE, *John's Fulfilment Texts*, ScEcl 19 (1967) 433-443.

En Lucas se encuentra más bien una fórmula que es frecuente en el rabinismo para introducir el midráš: "como está escrito": Lc 3,4; Hch 13,33; "así está escrito": Lc 2,23; Hch 7,42; 15,15 y Lc 24,46.

[157] Cfr. entre otros: L. GOPPELT, *Typos. Die Typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Gütersloh, 1939 (= Darmstadt 1969).

[158] A. DEL AGUA PÉREZ, *Deráš Cristológico del Sal 110 en el Nuevo Testamento*, a. c. nota 151, pp. 657-659.

[159] G. MANESCHG, *Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21,4-9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur.* Eine traditionsgeschichtliche Studie, Frankfurt a. M., Bern 1981, especialmente pp. 385-426: "la interpretación de Nm 21,4-9 en el evangelio de Juan".

tanto la *continuidad* de la historia de salvación como la culminación (cumplimiento) y *sustitución* de la Antigua Alianza por la Nueva. De este modo, queda patente que la conexión entre el antiguo y el nuevo Israel no es una relación de identidad de naturaleza sino de índole histórico-salvífica y derásica. Por ello, a este *modelo de deráš* lo designamos como de *inserción-sustitución.*

La diferencia entre los dos primeros modelos de recurso derásico al A.T., reside en que así como el primero se trata propiamente de la búsqueda del texto, tradición o imagen que pudiera servir de promesa, anuncio o prefiguración del hecho de Cristo, en este segundo, se trata, más bien, de expresar el conjunto del acontecimiento de Cristo a partir de los componentes de la Alianza Antigua.

– He aquí algunos ejemplos:

El deráš eclesiológico. La *eclesiología* del N.T. expresada en categorías veterotestamentarias.

> La Iglesia es presentada como el "Pueblo de Dios" del N.T., el Nuevo Israel, a base de la trasposición derásica de los conceptos de 'Pueblo', 'Reino', 'Alianza' y 'Ley' propios del antiguo Israel.[160]
>
> – "Los Doce" encarnan al Nuevo Pueblo representante de las doce tribus del Israel total.
>
> – La institución de la Alianza con el Nuevo Pueblo de Dios se realiza en el marco de la Última Cena donde tiene lugar la institución de la Eucaristía, banquete de la Nueva Alianza:
>
> – Lc 22,20 – 1 Co 11,25: "Nueva Alianza"
> – Mc 14,24 – Mt 26,28: "La Alianza".
>
> – La Comunidad de Pentecostés forma el 'Nuevo Pueblo' en paralelismo (derásico) con la comunidad del Sinaí (Hch 2,1ss).[161]
>
> – Los temas de la 'Nueva Alianza', el 'Nuevo Pueblo' y la 'Nueva Ley' se encuentran desarrollados en los discursos de la "hora" en Jn 13-17.[162]

---

[160] Entre otros: L. GOPPELT, *Typos. Die Typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen,* o.c. nota 157, pp. 127-144.

[161] J. POTIN, *Le Fête juive de la Pentecôte,* I, Paris, 1971, pp. 299-317.

[162] Además de los comentarios a Jn, puede verse en particular: R. BOHRIG, *Der Wahre Weinstock,* München 1967, pp. 79-128; N. LAZURE, *Les valeurs morales de la théologie joannique,* Paris 1965, pp. 218, 221,225, 226, 227; M. L. RAMLOT, *Le nouveau commandement de la nouvelle alliance,* LumièreV 44 (1959) 9-39.

– La Teología del 'verdadero Israel' está a la base del evangelio de Mateo.[163] En el 1 P y Ap se aplica a la Iglesia la tradición derásica en torno a Ex 19,6: "Reino de sacerdotes y nación santa".[164]

– La Epístola a los Hebreos dedica una larga haggadá a la Nueva Alianza de la que es mediador Cristo, Sumo Sacerdote, por medio de su propia sangre: Hb 8-10.[165]

El deráš cristológico. Presentación de la *persona y obra* de Cristo mediante la transferencia del nombre de Dios y las categorías redentoras de la tradición veterotestamentaria.

– aplicación a Cristo de los nombres de Dios en el A.T.: Κύριος;[166] 'Εγώ εἰμι[167] por medio del procedimiento derásico de actualización por sustitución.[168] Asimismo la trasposición a Cristo de las metonimias targúmicas sustitutivas del nombre de Dios en la tradición veterotestamentaria: Palabra, Nombre, Gloria de la Presencia, Imagen, Reino... De este modo se confiesa su divinidad.

– Interpretación salvífica de la pasión y muerte de Jesús mediante trasposición de la Pascua judía a Cristo (presentación de la redención cristiana como una Pascua, la verdadera Pascua).[169] Los círculos teológicos judíos del s. I de la era cristiana habían asociado, en torno a la Pascua, la *'Aqedá,* o sacrificio de Isaac, los temas del Siervo de Yahveh y el sacrificio del cordero pascual. A este respecto, la dimensión

---

[163] W. TRILLING, *El verdadero Israel. Estudio de la Teología de Mateo,* Madrid 1974.

[164] Destacamos: J. H. ELLIOT, *The Elect and The Holy. An Exegetical Examination of 1 Peter 2,4-10 and the Phrase* βασιλεῖον ἱεράτευμα, Leiden 1966; D. MUÑOZ LEÓN, *Un reino de sacerdotes y una nación santa (Ex 19,6).* La interpretación neotestamentaria de nuestro texto a la luz de los setenta y de las tradiciones targúmicas, EstBíb 37 (1978) 149-212. Para el "Israel de Dios" en Pablo: E. E. ELLIS, *Paul's Use of the Old Testament,* Edinburgh 1957, pp. 136-39.

[165] Cfr. A. VANHOYE, *La estructure Littéraire de l'épitre aux Hébreux,* Roma 1976³, pp. 138-181.

[166] De la atribución de 'Kyrios' a Jesús por medio de un procedimiento derásico hemos tratado en: A. DEL AGUA PÉREZ, *El deráš* cristológico, Scripta Theologica 14 (1982) 203-217. *213-215;* Íd., *Deráš cristológico del Sal 110 en el Nuevo Testamento,* a.c. nota 151, pp. 659-661.

[167] Entre otros: cfr. C. H. DODD, *Interpretación del cuarto Evangelio,* Madrid 1974, pp. 104-107.

[168] Así A. DÍEZ MACHO, *Deráš y exégesis del Nuevo Testamento,* pp. 78-81.

[169] Así R. LE DÉAUT, *La nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive a partir du Targum d'Exode XII,42,* Roma 1963.

redentora, que probablemente le vino a la *'Aqedá* –y al cordero pascual– cuando entró en contacto con los temas del Siervo de Yahveh, es el medio de expresión utilizado por muchos textos del N.T. para expresar la redención de Cristo.

– Así se encuentra en el N.T. la aplicación a Cristo de la "teología" de la *'Aqedá:* Hb 11,17-19; Rm 8,32...[170]

– Cristo es designado mediante trasposición derásica 'Cordero de Dios': Jn 1,29.36; cfr. 19,36; 1 Co 5,7; Ap *passim.*

– La redención cristiana es también presentada, dentro de este contexto de la Pascua, como el 'Nuevo Exodo',[171] 'la Nueva Creación'[172] y 'la Nueva Alianza' (deráš cristológico y deráš antropológico).

Otros ejemplos de deráš cristológico:

– Tras las fórmulas clasificadas por R. Bultmann como de "identificación":[173] "Yo soy el buen pastor"; "Yo soy la vid verdadera"; "Yo soy el pan vivo"... se esconde también un recurso derásico al A.T.

– La trasposición de las fiestas judías a Jesús, es un deráš típico del evangelio de Juan: Pascua, Pentecostés, Tabernáculos...[174]

3. *Modelo oposición/contraposición*

La *radicalización* de las exigencias evangélicas en su interpretación de la Ley y la *excelencia* de las realidades de la Nueva Alianza conduce a los hagiógrafos a oponer/contraponer las exigencias y realidades del

---

[170] Como obra más reciente sobre el particular nos remitimos a: J. SWETNAM, *Jesus and Isaac. A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah* (Analecta Biblica, 94), Roma 1981. En el cap. II: *"The Aqedah. A Century of Research in perspective"*, pp. 4-22, el autor ofrece una panorámica de la investigación de la *'Aqedá* en su relación con el N.T.

[171] Cfr. D. DAUBE, *The Exodus Pattern in the Bible,* London 1963.

[172] Una panorámica de la "Nueva Creación" en el N.T. como trasposición derásica del A.T. puede verse en R. LE DÉAUT, *La Nuit Pascale,* pp. 252-257.

Para S. Pablo: B. REY, *Creados en Cristo Jesús. La nueva creación según San Pablo,* Madrid 1968; A. DEL AGUA PÉREZ, *Antropología teológica en San Pablo...,* a.c. nota 151.

[173] R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes,* Göttingen 1964[10], p. 167 nota 2.

[174] J. LUZÁRRAGA, *Presentación de Jesús a la luz del A.T. en el Evangelio de Juan,* EstE 51 (1976) 497-520. Para una síntesis de la fiesta de los Tabernáculos en Jn 7-8: M. E. BOISMARD - A. LAMOUILLE, *L'évangile de Jean,* Paris 1977, pp. 23-24.

N.T. a las del A.T. Este *modelo,* o manera de interpretar derásicamente el cumplimiento del A.T., lo designamos como de *oposición/contraposición.*

– He aquí algunos ejemplos:

> – Las antítesis de Mt 5,21-48 a las que precede la fórmula: "se os dijo, pero yo os digo", por medio de la cual se contrapone la exigencia antigua a la radicalidad nueva (amor) de la Ley.[175]
>
> – Las formulaciones en que se contraponen A. y N.T. a través de la fórmula de precisión rabínica: "no ... sino": Hb 9,12.24; Jn 6,27.32 ... etc.
>
> – El desarrollo paulino de la teología de la justificación por la fe en Cristo y no por las obras de la Ley, es también ejemplo de contraposición entre ambos Testamentos.

En *resumen,* el cumplimiento, convertido en principio hermenéutico, es el motor que impulsa, en los hagiógrafos del N.T., el recurso al A.T. para actualizarlo e interpretarlo en función del hecho de Cristo en quien Dios ha hablado definitivamente (Hb 1,2). Asimismo el principio del cumplimiento que postula el recurso al A.T., impregna los tres modelos o esquemas del deráš cristiano que hemos propuesto. Los tres son aspectos de una misma y única realidad: que toda la tradición veterostestamentaria converge en Cristo, en función del cual deben ser estudiadas y escudriñadas las Escrituras (cfr. Jn 5,39; Mt 13,52).

La sistematización a que se refieren los tres modelos propuestos no significa que se trate de establecer categorías puras. En las composiciones o unidades derásicas de cierta amplitud, el recurso al A.T. se verifica en ocasiones según varios modelos.

Al intentar este ensayo sistemático del deráš neotestamentario, se pretende únicamente ofrecer al lector del N.T. unos criterios con los que éste puede orientar el seguimiento de las tradiciones veterotestamentarias en la maneta en que éstas han hecho su confluencia en el N.T., los desarrollos y aplicaciones de las mismas en la haggadá cristiana y, por último, los procedimientos derásicos con que se ha verificado dicha confluencia.

---

[175] D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism,* London 1956, pp. 55-62; W. D. Davies, *The Setting of The Sermon on the Mount,* Cambridge 1966, pp. 93-108.

Por lo que respecta al método elegido, se ha preferido presentar primero los modelos o categorías de recurso derásico al A.T., acompañando su enunciación de algunos ejemplos, para proceder, seguidamente, al estudio más detenido de cada uno de ellos a base de seleccionar algunos ejemplos.

CAPÍTULO II

RECURSO DERÁSICO AL A.T. SEGÚN EL MODELO PROMESA-CUMPLIMIENTO O PREFIGURACIÓN-REALIZACIÓN

LA PROCLAMACIÓN DEL CUMPLIMIENTO

Lo que distingue a la comunidad cristiana primitiva de los movimientos judíos a ella contemporáneos, es el convencimiento firme de haber experimentado en Jesús de Nazaret al Mesías anunciado por la tradición veterotestamentaria. Este es el hecho capital que va a impulsar el recurso al A.T. como promesa, anuncio, profecía, prefiguración del acontecimiento neotestamentario. Es el modelo o esquema que más espacio ocupa en el conjunto del Nuevo Testamento, de ahí su importancia.

Desde este modelo de recurso derásico al A.T., toda la Escritura viene a ser considerada como un conjunto profético: todo el A.T. se orienta a Cristo: "En su favor [de Cristo] testifican *todos los profetas,* que todo el que cree en Él recibe, gracias a su nombre, el perdón de los pecados" (Hch 10,43).

La exposición de las diversas aplicaciones del cumplimiento derásico de la Escritura al ministerio de Jesús, debe iniciarse por *la proclamación del cumplimiento* hecha por el propio Jesús. Tal como se nos ha transmitido en la tradición sinóptica tiene carácter programático y engloba, por tanto, el conjunto de su actuación. Así lo ha transmitido Mc 1,14b-15, donde dicha proclamanción del cumplimiento hace referencia, en forma programática, a la actuación de Jesús que sigue inmediatamente.[176]

---

[176] Cfr., entre otros, V. TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark,* London 1952, 1966², pp. 164-67; J. ALONSO DÍAZ, *Evangelio de San Marcos,* e n: "La Sagrada Escritura:

El cumplimiento del tiempo, o lo que es lo mismo, el advenimiento del Reino –resumen y contenido de la actividad kerigmática de Jesús– constituye, según Mc 1,14b-15, el mensaje inaugural de Jesús y su novedad con respecto a Juan Bautista. La inminencia ahí expresada se refiere al comienzo inmediato de la actividad concreta de Jesús, que está en su punto de partida, y a su propio papel en la inauguración del *Eskhaton.*[177] El cumplimiento proclamado se explicita, mediante un καί epexegético, en el perfecto ἤγγικεν, con un *recurso* derásico a conceptos que sintetizan toda la tradición veterotestamentaria y que estaban en boga en la tradición judía contemporánea de Jesús. En efecto, la *Basileia,* constituía, en el judaísmo ambiental, el resumen de la actuación escatológica de Dios;[178] la *conversión,* es la síntesis del mensaje profético que también proclamaba Juan el Bautista[179] y la proclamación del evangelio encierra el tema del *mĕbaśśer* del deutero y trito Isaías que anuncia la salvación escatológica.[180] Estos términos que contienen el anuncio de salvación a partir del A.T., reciben ahora nuevo *sentido* actualizándose-cumpliéndose en la persona de Jesús. Se trata, tal como se dijo en la introducción, de un primer recurso global e incipiente al A.T., pero con sentido nuevo y, por tanto, derásico (en función de Jesús).

La proclamación de toda la actuación mesiánica de Jesús en conjunto, según el esquema derásico promesa-cumplimiento, se encuentra también en la sección programática del tercer evangelio: Lc

---

Nuevo Testamento" I (BAC 207), Madrid 1964², p. 344 ss.; R. PESCH, *Das Markus-Evangelium,* I Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap 1, 1-8, 26 (HThKomNT II/1) Freiburg-Basel-Wien 1976, pp. 100-108; K.-G. REPLOH, *Markus Lehrer der Gemeinde* (Stuttg Bibl. Monogr. 9), Stuttgart 1969, pp. 13-26; A. KRETZER, *Die Herrschaft des Himmels und die Söhne des Reiches.* Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum Basileiabegriff und Basileiaverständnis im Matthäusevagelium (Stuttg. Bibl. Monog. 10), Stuttgart 1971, p. 81 ss.

[177] Así J. SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus.* I, Paris 1980, pp. 91-126, con bibliografía exhaustiva en las notas.

[178] Cfr. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash,* I, pp. 172-184; O. CAMPONOVO, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den Frühjüdischen Schriften* (Orbis Biblicus et Orientalis, 58), Freiburg-Göttingen 1984.

[179] STRACK-BILLERBECK, I, pp. 162-172.

[180] Cfr. R. PESCH, *Das Markus Evangelium,* I, p. 101; L. CERFAUX, *La mission apostolique des Douze et sa portée eschatologique,* en: "Mélanges E. Tisserant", I, Città del Vaticano 1964, pp. 43-64.

4,14-44.[181] A pesar de que en dicha sección se hallen los mismos datos fundamentales que ya estaban en el resumen-programa de Mc 1,14b-15, su consideración es de sumo interés para nuestro propósito porque, con respecto a Mc, se ha desarrollado notablemente el recurso derásico al A.T. En efecto, los tres temas que en Mc reasumían derásicamente el A.T.: la *Basilea,* el *mĕbaśśer* y la *conversión,* se presentan en Lc 4,18s como cumplimiento explícito de Is 61,1-2 (58,6), texto –y tradición– en que el evangelista ve prefigurados, mediante aplicación derásica, todos los temas de la Cristología soteriológica cumplidos por Jesús y que se van a desarrollar a lo largo de Lc-Hch.[182] En este sentido, la cita de Is, parecida a una paráfrasis de tipo targúmico,[183] ha sido despojada de todos los elementos que, por no adaptarse a la proclamación mesiánica, fueron considerados secundarios por el evangelista.

El desarrollo lucano del recurso derásico al A.T., iniciado en Mc 1,14b-15, aparece, sobre todo, en la interpretación de la fórmula de Mc: "se ha cumplido el tiempo", como cumplimiento de la Escritura: *"hoy se cumple esta Escritura ante vuestro auditorio"* (Lc 4,21), una de las expresiones culminantes de la exégesis derásica del N.T. A partir de Is 61,1-2, Jesús se autoproclama *mĕbaśśer* escatológico (cfr. Lc 7,21-23), identificándose con el Mesías esperado: *"El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió"* (Lc 4,18), texto que en el judaísmo contemporáneo del N.T. tenía sentido mesiánico, tal como muestra 11QMelch. En efecto una comparación, del texto que consideramos de Lc, con el *pēšer* de Qumrán 11 QMelch, muestra paralelismos sorprendentes. En 11QMelch 15-16 se cita a Is 52,7, y en la línea 18 se hace la identificación del *mĕbaśśer* con el Mesías, por medio de una alusión *(rémez)* a Is 61,1: *"el mĕbaśśer es el ungido por el Espíritu ..."*. Con ello, el texto de Is 61,1 es interpretado mesiánicamente en función de un tema teológico de capital importancia entre los sectarios de la Alianza: el mesianismo sacerdotal según la tipología de Melquisedec

---

[181] La sección programática de Lc 4,14-44, que constituye el programa de Mc 1,14b-15, la hemos estudiado en A. DEL AGUA PÉREZ, *El cumplimiento del Reino de Dios en la misión de Jesús: Programa del Evangelio de Lucas (Lc 4,14-44),* EstBíb 38 (1979-80) 269-293.

[182] Así H. VON BAER, *Der Heilige Geist in den Lukasschriften,* Stuttgart 1926, p. 63.

[183] C. PERROT, *La lecture de la Bible. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes,* Hildesheim 1973, p. 197.

(figura que también desarrolló el deráš del N.T. en Hb 7 para exponer el sacerdocio de Cristo).[184]

El paralelismo entre Lc y 11QMelch se extiende también a la presentación del cumplimiento como un año de gracia. La razón está en que el *pešer* 11QMelch está construido sobre lecturas que se hacían en la sinagoga el día de *Kippur* (Lv 25,13; Dt 15,2; Is 52,7 y Sal 82,1-2 y 7,8-9), día que marcaba el comienzo del año jubilar, ocasión en que textos como Lv 25,9ss e Is 61,1 tenían naturalmente su sitio. Is 61,1-2 es el texto que actualiza-interpreta las tres referencias bíblicas citadas. Será Melquisedec quien, como Mesías, lleve a cabo el "último año jubilar" (líneas 7 y 9), imagen que, procedente de Is 61, es utilizada por Lc para presentar en conjunto el ministerio de Jesús como "un año en gracia".[185]

A partir de estos datos, se entiende más fácilmente la trasposición lucana de Is 61,1s a la Cristología. Dicho texto es interpretado-actualizado en función tanto de la actuación kerigmática de Jesús, ejemplificada en la homilía de la sinagoga de Nazaret (Lc 4,21-27), como de su actuación taumatúrgica representada en las curaciones de Cafarnaum (Lc 4,31-41). Ambos aspectos los sintetiza Lc en la fórmula programática: *"Evangelizar el Reino de Dios"* (Lc 4,43; cfr. 8,1; 16,16).[186]

En consecuencia, en la proclamación del cumplimiento, mediante recurso derásico al A.T., Lc ha destacado, sobre Mc, la identidad del "heraldo", en orden a exponer, desde el principio, la índole del *Eskhaton* en torno a la Cristología. De ahí que la homilía de la sinagoga de Nazaret se centre exclusivamente en él. Ello lleva consigo la actualización derásica de los otros dos conceptos existentes en Mc: la *Basileia* y la *conversión.* Efectivamente a diferencia de Mc, donde la Basileia es el resumen objetivo de la predicación de Jesús, en Lc se ha articulado formalmente en torno a la Cristología, considerada desde la

---

[184] Ibíd., pp. 197-199. Sobre Is 61,1-2 en 11QMelch A. DEL AGUA PÉREZ, *El cumplimiento del Reino de Dios en la misión de Jesús...*, a.c. nota 181, pp. 276 y 283 s. En la nota 28 del mismo trabajo, se ofrece el estado de la cuestión de los estudios en torno a 11QMelch.

[185] C. PERROT, *La lecture de la Bible,* o.c. nota 183, pp.197-199.

[186] A. DEL AGUA PÉREZ, *El cumplimiento del Reino de Dios en la misión de Jesús...*, a.c. nota 181, pp. 271 s. 289-291.

Pascua. Y el tema de la conversión se ha ampliado, también programáticamente, en el de la relación judíos-gentiles (Lc 4,25-27).

Podrían añadirse otros ejemplos de proclamación del kerygma en conjunto, según el esquema derásico promesa-cumplimiento. Nos limitaremos, sin embargo, a algunos más significativos.

El evangelio de Mc, cuyo tema es el kerygma (= evangelio) como un todo[187] se presenta en su inicio como el cumplimiento en conformidad con las Escrituras: "comienzo del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios, conforme a lo escrito en el profeta Isaías: *'mira, envío mi mensajero delante de ti que preparará tu camino. Voz de uno que grita en el desierto: ¡Preparad el camino del Señor, rectificad sus sendas!'* " (Mc 1,1-3). Partiendo del esquema geográfico-cronológico del 'comienzo del evangelio' (Lc 23,5; Hch 10,37-39; cfr. Hch 1,22), Mc presenta el kerygma como cumplimiento según las Escrituras. De esta forma, declara la función hermenéutica del A.T., aplicando, al mismo tiempo, el principio con un ejemplo: una cita compuesta de Ex 23,20a (LXX) y Ml 3,1 (TM) en el V 2, e Is 40,3 (LXX) en el V 3, en que ha introducido dos adaptaciones cristológicas, para acomodar al kerygma, textos que se referían a Yahveh en el A.T.[188] Presentando, pues, el cumplimiento mesiánico con las imágenes del "nuevo éxodo", procedentes del deutero Isaías, declara, en forma derásica, que el cumplimiento comienza en Jesús, y de él queda excluido Juan Bautista (cfr. Lc 16,16; Mt 11,11s).

El cuarto evangelio presenta la escena de la muerte de Jesús, después de haber tomado el vinagre, como cumplimiento acabado de la voluntad del Padre sobre Jesús: Jn 19,28-30. Para nuestro propósito, es de destacar que el evangelista lleva a cabo su cometido por medio del recurso global a la Escritura: "Para que se terminara de cumplir la Escritura (ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή) dijo: "tengo sed" (V 28). De esta forma, el evangelista considera cumplido todo el A.T., cuyo acabamiento está representado en la identificación de Jesús con el sufrimien-

[187] Cfr. C. H. DODD, *La predicación apostólica y sus desarrollos,* Madrid 1974, p. 54: "El tema del evangelio de Marcos no es simplemente la sucesión de acontecimientos que culminaron en la crucifixión de Jesús. Es el tema del Kerygma como un todo... Mc describe su obra como 'evangelio' (Mc 1,1) y esta palabra es un equivalente real de kerygma".

[188] Así M. BLACK, *An aramaic Approach to the Gospels and Acts,* Oxford 1967³, p. 98 s.; también, A. DEL AGUA PÉREZ, *El deráš cristológico,* Scripta Theologica 14 (1982) 203-217. *210s.*

to que *predecía* derásicamente el Sal 68,22 (LXX).[189] Consecuentemente, todo el evangelio está puesto en las coordenadas del esquema derásico promesa-cumplimiento.

Finalmente, destacar entre los textos que proclaman el cumplimiento: Hb 1,1-2: "Después de haber hablado Dios antiguamente a nuestros padres en los profetas en muchas ocasiones y de muchas maneras, en estos días finales nos habló en su Hijo, al que constituyó heredero del universo, aquél por cuyo medio había hecho los mundos...". Se trata, una vez más, de una clara enunciación del principio del cumplimiento que obligará a cambiar de perspectiva a los *daršanim* cristianos. Toda la economía antigua queda supeditada a Cristo. El es quien ilumina toda la Escritura (cfr. Ga 4,4; 3,24; 2 Co 1,20; 3,14).

Ejemplos de derás según el modelo promesa-cumplimiento

Después de la breve presentación de la teoría del *derás* neotestamentaria, así como del hecho del cumplimiento, que postula el recurso a la tradición veterotestamentaria para interpretarla y actualizarla en función de Cristo, se pasa, a continuación, a la presentación y estudio de pasajes del N.T. en que el recurso derásico al A.T. se ha verificado según el modelo promesa-cumplimiento. Se procederá primero a presentar el deráš en los *evangelios de la infancia* y en los relatos de la *pasión, muerte y resurrección;* posteriormente se dedicará un espacio al *derás cristológico* añadiendo *algunos otros* textos que, a modo de ejemplo, ilustren la aplicación del método derásico al estudio del N.T. según dicho modelo o esquema.

1. Deráš en los evangelios de la infancia (Mt-Lc)

Los relatos evangélicos de la infancia constituyen, sin género de duda, uno de los lugares más típicos del N.T. cuya interpretación y sentido depende, en última instancia, de la noción de deráš que sobre

[189] Así, entre otros, G. Schrenk, γράφω, κτλ, TWNT, I, p. 754; G. Reim, *Studien zum Alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums,* Cambridge 1974, p. 49 s.

ellos quiera proyectarse o deducirse. De ahí el interés de encuadrarlos en este estudio.

Efectivamente es hoy opinión generalizada que los evangelios canónicos de la infancia contienen exégesis derásica.[190] El alcance de dicha afirmación, sin embargo, es valorado diversamente por los exégetas. Mientras, para unos, ello supone la negación de su historicidad radical, para otros, en cambio, dicha historicidad no queda, por ello, comprometida en lo sustancial.

Dentro del tenor de este estudio de carácter global en torno a la exégesis derásica del N.T., se intenta ofrecer una síntesis selectiva y provisional de las numerosas cuestiones que se han ido suscitando entre los especialistas en la materia, desde el reconocimiento de la exégesis derásica en dichos relatos. Al propio tiempo, es justo reconocer de antemano que ni todas las cuestiones, sobre el particular, han sido aún clarificadas, ni las que lo han sido lo están en igual medida.

1.1. *Los procedimientos derásicos en Mt 1-2*

A semejanza de los personajes relevantes de la historia bíblica, el nacimiento de Jesús fue tratado también por los evangelistas y la primera comunidad cristiana como un nacimiento fuera de serie.[191] Para ello, recurrieron a las categorías de pensamiento y expresión clásicas en la tradición veterotestamentaria. Es decir, expusieron la infancia del Mesías según los presupuestos y procedimientos peculiares de la hermenéutica derásica, su medio natural de expresión, y en paralelismo (imitación) con los relatos de nacimiento e infancia de otras figuras de su historia antigua.

Anticipando lo que es seguidamente objeto de análisis, cabe decir que el procedimiento de interpretación derásica peculiar de Mateo es

---

[190] Para el planteamiento del deráš en los evangelios canónicos de la infancia: S. MUÑOZ IGLESIAS, *Midráš y evangelios de la Infancia,* EstE 47 (1972) 331-359. Entre las obras modernas dedicadas a los relatos de la Infancia hay que destacar: R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah. A Commentary of the Infancy Narratives in Matthew and Luke,* New York 1979 (Trad. española: *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la Infancia,* Madrid 1982). A esta obra hacemos frecuente referencia porque, por su amplitud, constituye un verdadero estado de la cuestión en la investigación de dichos relatos.

[191] Cfr. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los evangelios de la Infancia y las infancias de los héroes,* EstBíb 16 (1957) 5-36; Íd., *El género literario del evangelio de la Infancia en San Mateo,* EstBíb 17 (1958) 243-273; R. E. BROWN, o.c., pp. 37-236.

muy semejante al *deráš pēšer* de Qumrán. Lo típico de esta técnica derásica, tanto en los manuscritos del Mar Muerto como en el N.T. en general, es la búsqueda del sentido escatológico de la Escritura en base al cual el pasaje profético se considera cumplido en el presente y, por ello, aplicado a los acontecimientos contemporáneos. Es evidente que el N.T. verifica dicha aplicación de la Escritura a la luz de la revelación escatológica propia del acontecimiento de Cristo, a diferencia de la comunidad escatológica de Qumrán que, aún considerándose partícipe de los beneficios de la era escatológica, esperaba todavía la llegada del Mesías. El paralelismo, sin embargo, entre Mateo y Qumrán, en la técnica de aplicación de la Escritura, es sorprendente. Mientras el *pēšer* 1QpHa, por ejemplo, aplica Habacuc 1-2 al "Maestro de Justicia" y a los acontecimientos en torno a él, las citas de Mateo consideran el A.T. cumplido en Cristo. Asimismo, tanto 1QpHa como Mateo, incorporan la interpretación en el cuerpo del texto que citan. De ahí que en ocasiones las citas de Mateo –al igual que otras del N.T.– más que seguir una determinada tradición textual –problema a veces difícil de resolver– muestran una especie de procedimiento targúmico selectivo según el cual la interpretación fundamental se opera ya en el texto mismo.[192]

Con esta advertencia previa veamos, pues, en concreto, aquellos lugares de la tradición veterotestamentaria a que recurre el relato de Mateo y los procedimientos derásicos de que se sirve el evangelista para su actualización en el nacimiento de Jesús.

1.1.1. *Deráš en el relato de la genealogía ascendente de Jesús: 1,1-17*

Al evangelio de la infancia en San Mateo le precede, a modo de introducción, una genealogía ascendente de Jesús. En ella se observan claros rasgos de índole derásica. En efecto, Mateo interpreta derásicamente la promesa bíblica hecha a David y Abraham, representantes del pueblo judío, en cuanto que ordena toda la historia bíblica en función de Jesucristo, el Mesías, heredero, fin y culmen de la historia de salvación. Para ello, hace confluir todo el A.T. en una *genealogía título*

[192] Así K. STENDAHL, *The School of S. Mathew and its Use of the Old Testament,* Uppsala 1954, pp. 35, 183-202, 203-206.

de ascendientes[193] (Βίβλος γενέσεως V 1; cfr. Gn 5,1: genealogía de Adán).

¿Cuál es el procedimiento derásico concreto del que Mateo se sirve para sistematizar la genealogía? Un buen número de intérpretes, apoyándose en 1,17, donde los ascendiente de Jesús, a través de José, se resumen en tres grupos de 14 antepasados,[194] ha visto ahí reflejado el valor numérico de las consonantes del nombre de David, escrito con escritura defectiva: *dwd* (6+4+6 = 14). Así, por tres veces, se proclama el nombre de David y, consiguientemente, que Jesús es "hijo de David". Dicho procedimiento derásico se llama *gematriá.*[195]

1.1.2. *Deráš en el relato del anuncio a José: 1,18-25*

Por lo que se refiere al aspecto derásico de la perícopa, destaca la presencia de la fórmula característica de Mt en la introducción de las citas de la Escritura: "Todo esto sucedió para que se cumpliese el oráculo del Señor por medio del profeta ..." (V 22). Se trata de una de las llamadas *Formula-Quotation* (fórmulas de introducción de las citas bíblicas). Su presencia indica el recurso derásico a la Escritura según la técnica del *pēšer,* estableciendo una conexión directa entre acontecimiento: *"todo esto sucedió...",* y texto bíblico: *"ved que la Virgen concebirá y dará a luz un hijo y le pondrán por nombre Emmanuel"* (V 23: Is 7,14).[196]

Por medio de este recurso derásico a la Escritura, Mt pretende confirmar la *identidad* de Jesús: Hijo de Dios y Mesías hijo de David, y el *cómo* de dicha identidad. La filiación davídica de Jesús la muestra el evangelista por un doble capítulo. En primer lugar, por el contexto del que se toma la cita bíblica: Is 7,14, en que el profeta llama al Rey Acaz, a quien se dirige, "Casa de David" (Is 7,13); con ello, se da a entender que a través de José, representante de la casa de David, se *cumple* la

---

[193] Cfr. R. E. BROWN, o.c., pp. 61-79, bibliog. en p. 90 s.

[194] La división en tres grupos de 14, divide la historia de Israel en los tres períodos clásicos: vocación de Abraham; subida al trono de David y deportación babilónica (cfr. R. E. BROWN, o.c., p. 80).

[195] Así, entre otros, A. DÍEZ MACHO, *Deráš y exégesis del N.T.,* p. 43; R. E. BROWN, o.c., p. 71.

[196] Cfr., sobre todo, K. STENDAHL, o.c., pp. 97-127. *97ss;* R. E. BROWN, o.c., pp. 93-101, acerca de Mt 1,23: pp. 143-153.

promesa hecha a David por medio de Natán (2 S 7; cfr. Lc 1,32s; Hch 2,30; 13,16bss), identificando de esta manera al "retoño de David" con Jesús.[197] En segundo lugar, la paternidad de José se confirma también por la interpretación que el evangelista introduce en el mismo cuerpo de la cita de Is 7,14. En efecto, mientras el TM dice: *wqr't* ("y ella llamará") Mt dice: "ellos llamarán" (καλέσουσιν), con lo que la imposición del nombre, fundamental en orden a reconocer la paternidad o maternidad, no es sólo cosa de la madre (como en Is 7,14) sino también del padre: José.[198]

Por otra parte, la identidad de Jesús como "Hijo de Dios" es también corroborada a través del *procedimiento derásico* que consiste en la *interpretación etimológica de un nombre propio,* en este caso *Emmanuel:* "que traducido significa "Dios con nosotros". El sentido derásico reside en que Emmanuel ya no se trata simplemente del nombre que ha de recibir el hijo de la *'almah,* sino la expresión de su condición de Hijo de Dios.

Dentro del aspecto derásico de la perícopa, destaca también la confirmación de la concepción virginal de Jesús por medio de la cita bíblica de Is 7,14. En efecto, el evangelista entiende, por deráš, el término *ha-'almah,* de TM, como "Virgen" (παρθένος LXX). De este modo, el texto de Is es el comentario que en el relato viene a confirmar la virginidad de María, no la fuente del mismo.[199] Es decir, el hecho de la virginidad lo considera Mt preanunciado derásicamente en Is 7,14 (LXX).

Mt, pues, ha confirmado por medio de Is 7,14, el quién de Jesús: *Mesías hijo de David* y *Dios con nosotros* o Hijo de Dios, y el cómo: *Emmanuel,* en cuanto engendrado de María por el Espíritu Santo, de modo virginal, e *hijo de David,* en cuanto que José le recibe y pone nombre.

---

[197] Cfr. R. E. BROWN, o.c., pp. 132-142.

[198] Así, A. DÍEZ MACHO, *Deráš y exégesis del N.T.,* p. 44. Otros autores, sin embargo, ven en el cambio introducido por Mt: "llamarán", una referencia al reconocimiento general de Jesús como "Hijo de Dios", en base a que el nombre dado por José ya ha sido anteriormente indicado: "le pondrás de nombre Jesús, pues él salvará a su pueblo de los pecados" (utilizando el procedimiento derásico de *etimología popular*). Así: K. STENDAHL, o.c., p. 98; R. E. BROWN, o.c., p. 151.

[199] Así, entre otros, P. BONNARD, *Evangelio según San Mateo,* Madrid 1976, p. 37.

1.1.3. *Deráš en el relato de los Magos: 2,1-12*

En la escena siguiente, el relato presenta de nuevo evidentes rasgos derásicos, unos explicitados en el texto, otros implícitos. El mensaje central se abre en forma de interrogación (2,2). "¿Dónde está *el Rey de los judíos* que ha nacido? Pues (γάρ) hemos visto *su estrella en el Oriente* (ἀνατολή) y venimos a adorarle". Se trata de *identificar* al verdadero Rey de los judíos mediante aplicación derásica, de tipo *pēšer*, de la estrella de Jacob, cuya tradición mesiánica se remonta a Nm 24,17. Texto que pertenece al cuarto (Nm 24,15-24) de los cuatro oráculos de Balaam (Nm 23-24).[200]

De la antigüedad de dicha tradición es muestra el Targum palestinense. He aquí el texto de Neophyti I a Nm 24,17:

Yo le veo, pero no (está aquí) ahora;
yo le contemplo, pero no está cercano.
Un Rey surgirá de los de la casa de Jacob
y un *Redentor y un jefe*
de los de la casa de Israel
y matará a los poderosos de los moabitas,
y exterminará a todos los hijos de Set
y vaciará a los detentores de las riquezas

La tradición targúmica es unánime en atribuir sentido mesiánico al texto (Onqelos, Pseudojonatán, Targum Fragmentario) y se basa en la interpretación derásica, por medio del procedimiento de *actualización por sustitución,* de dos términos del TM: *kwkb* (estrella) y *sbṭ* (cetro). *Kwkb,* es traducido por *Rey,* identificándolo con el *Rey Mesías,* y *sbṭ* es traducido en N y TgF por *Redentor y Jefe,* y en Onq y PsJ por *Mesías.*[201] La propia traducción LXX es mesiánica: *"avanza la estrella* (ἀνατελεῖ ἄστρον) *de Jacob,* surge un hombre (ἄνθρωπος) *de Israel".*[202]

---

[200] Cfr. R. E. BROWN, o.c., pp. 190-196.

[201] La tradición mesiánica de los oráculos de Balaam en el Targum palestinense ha sido estudiada recientemente por M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Tradiciones mesiánicas en el Targum palestinense,* Valencia-Jerusalén 1981, pp. 213-282. Acerca de Nm 24,17: pp. 273-282, su aplicación derásica en el N.T.: pp. 275-278; Cfr. también G. VERMES, *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies,* Leiden 1961, pp. 127-177.

[202] M. PÉREZ FERNÁNDEZ, o.c., p. 274.

Y lo mismo en Qumrán: 4QTest y CD VII, 18-21.[203] El término ἀνατολή es mesiánico (cfr. Lc 1,78-79: ἀνατολὴ ἐξ ὕψους donde significaba literalmente "el astro que viene de lo alto", pero la expresión es eminentemente mesiánica). En efecto, en LXX traduce el término hebreo *ṣmḥ* (vástago) y es designación personal del mesías davídico: Jr 23,5 y Za 3,8; 6,12; lugares en que el Targum traducía 'Mesías'.[204]

El perfil de la figura enigmática de los *magos,* de Mt 2,1-12.16, bien pudiera tratarse de un *deráš haggádico implícito,* por el procedimiento de "historiografía creadora", basado en la figura del mago Balaam, un vidente que procedía de Oriente (Nm 23,7) y vió salir la estrella de David.[205] También pudiera ser reflejo de un episodio que cuenta la historia derásica de Moisés: la consulta a los adivinos Janes y Jambres de Targum Pseudojonatán a Ex 1,15.[206]

Esta haggadá implícita se completa con la descripción –implícita también en el relato– que hacen Is 60,5-6 (cfr. Is 49,23; 59,20) y Sal 72,10(-15) de los representantes de las naciones que, a su vez, nos recuerdan la visita de la Reina de Saba a Salomón de 1 R 10,1ss.[207]

---

[203] Tal como se hizo notar en el *Excursus IV: Exégesis en Qumrán,* En 4QTest se encuentra una cadena de textos mesiánicos: Dt 5,28-29; 18,18-19; Nm 24,15-17; Dt 33,8-11. Cfr. también CD VIII, 18-21: "La estrella es el intérprete de la Ley que vendrá a Damasco, como está escrito: Avanza la estrella de Jacob, se alza el cetro de Israel. El cetro es el cipe de toda la asamblea y cuando se presente aplastará a todos los hijos de Set". El oráculo de Balaam se ha adaptado al sistema mesiánico de Qumrán: la estrella es el intérprete de la Ley... etc.

[204] La relación de la tradición mesiánica de Nm, 24,17 con los textos mesiánicos del *Ṣemaḥ* (Jr 23,5; Za 3,8; 6,12 LXX) se establece a través de analogía verbal: ἀνατελεῖ-ἀνατολή.

[205] Cfr. nota 200.

[206] Targum Palestinense a Ex. 1,15: "El Faraón tuvo un sueño: sobre un platillo de balanza estaba todo Egipto; sobre el otro estaba un *ṭely* (un cordero, un hijo). El platillo del cordero inclinó de su lado el fiel de la balanza. Despertado el Faraón, llamó a los adivinos a quienes contó el sueño. Janes y Jambres, jefes de los adivinos, dijeron al Faraón: En la comunidad de Israel va a nacer un hijo *(ṭely)* cuya mano destruirá todo el país de Egipto. Por esto el Faraón dio orden a las comadronas israelitas...". Cfr. también Fl. JOSEFO, *Ant.* II, 9,2 (cfr. A. DÍEZ MACHO, *Deráš y exégesis del N.T.,* p. 49).

[207] Los tres tipos de textos: *Ley:* Nm 24,17; *Profetas:* Is 60,5-6; y *Escritos:* Sal 72,10, utilizados por Mateo en esta haggadá, son comunes a la forma de los *testimonios* de 4QTest: Dt 5,28-29; 18,18-19; Nm 24,15-17 y Dt 33,8-11; recurren también a Jos 6,26 (líneas 22-23); Lm 2,4 y Sal 79,2 (línea 29). Sobre el carácter implícito de Is 60,6 y Sal 72,10 como cita de cumplimiento cfr. R. E. BROWN, o.c., p. 186 s.; también A. DÍEZ MACHO, *Deráš y exégesis del N.T.,* p. 50 ss.

La intención cristológica de Mateo es clara: proclamar por medio de la Escritura la universalidad salvadora de Jesucristo. Para ello, Mateo ha desplazado, por deráš, la presentación de los regalos: de Jerusalén, tal como anunciaba la Escritura a propósito de la Reina de Saba, a Belén.

En medio de esta haggadá, probable fruto de la "historiografía creadora", se encuentra el recurso derásico explícito a Mi 5,1, junto a 2 S 5,2: "Tú serás pastor de mi pueblo Israel", para mostrar, a la luz de la revelación escatológica propia del *péšer,*[208] el cumplimiento de la profecía que Mateo entiende –por deráš– del "lugar" en que había de nacer el Mesías: literalmente Belén, aunque el texto de Miqueas no se refería propiamente al lugar, sino que simplemente pretendía afirmar que el Mesías sería de línea davídica.[209] En efecto, José y David procedían de Belén (1 S 17,12), dato que venía muy bien a Mateo para proseguir el tema de Jesús "hijo de David".

Para dar relevancia a Belén como patria del Mesías, el evangelista ha introducido en el texto de Mi 5,1 algunos cambios de índole derásica. Así Mateo no dice "Efrata" y en su lugar pone: "tierra de Judá", como calificativo de Belén. Dicho dato es convergente con la afirmación que hace de la grandeza de Belén, en contra de TM y LXX. Para ello, utiliza la técnica derásica de *leer una frase afirmativa:* "Tú Belén Efrata, eres pequeña", *como interrogativa:* "Tú Belén Efrata, ¿Acaso eres pequeña?", con lo que la frase afirmativa se vuelve negativa: "Tú Belén ... no eres de ningún modo la menor" (Mt 2,6).[210]

Otro elemento derásico a tener en cuenta es que Mateo, ha leído a través de la técnica derásica de *'al tiqré,* las consonantes hebreas *'lf* como *'allufey* = príncipes (las grandes ciudades), en vez de *'alfey* = millares o clanes de TM y LXX, contribuyendo a presentar a Belén como gran ciudad por ser patria del Mesías (cfr. Lc 2,4-7 y Jn 7,41-42).[211]

Mateo ha querido dar a entender que al "verdadero Israel" están también convocados los gentiles que en los tiempos escatológicos vendrían a adorar y ofrecer dones a Jerusalén. Para ello, ha construido,

208 K. STENDAHL, o.c., pp. 99-101; R. E. BROWN, o.c., pp. 184-186.

209 PH. J. KING, Micah, en: "The Jerome Biblical Commentary", I, London 1970, p. 287.

210 A. DÍEZ MACHO, *Deráš y exégesis del N.T.*, p. 46.

211 K. STENDAHL, o.c., p. 100; también R. E. BROWN, o.c., p. 185.

por medio de la historiografía creadora, un deráš haggádico implícito de tipo *péšer* en torno a la tradición mesiánica de Nm 24,17; Is 60,6 (que se refiere a la visita de la Reina de Saba a Salomón en Jerusalén: 1 R 10,1-13) y Sal 72,10-15.

1.1.4. *Deráš en el relato de la huida a Egipto y vuelta a Nazaret: 2,13-23*

Mientras Mt 2,1-12 se centra en la presentación del nacido en Belén como el Mesías Rey, reconocido por los gentiles, el relato haggádico prosigue ahora con la reacción negativa de Herodes. El hilo fundamental de la narración se centra en la liberación del niño frente a los planes de Herodes para matarlo.

Hoy es comúnmente admitido que la trama del relato, con probabilidad también "historiografía creadora", la constituye la *tipología* del Exodo, por medio de la cual se presenta a Jesús como nuevo Moisés. En efecto, así como Moisés, según el libro del Éxodo, estuvo en Egipto y huyó para salvarse del Faraón, Jesús huye a Egipto y se detiene allí. Moisés salvó así su vida del Faraón, de la misma forma que Jesús la salva de Herodes.[212] Junto a esta tipología del Éxodo, los intérpretes descubren hoy tras la figura protagonista de José, padre legal de Jesús, la tipología del patriarca José que lleva a Jacob/Israel a Egipto. Sin embargo, dado que la razón de la ida a Egipto, por parte de Jacob/Israel, no fue una persecución, algunos autores han visto un reflejo del incidente de la huida de Jacob/Israel ante la persecución de Labán (Gn 31), tal como lo relata la haggadá judía.[213]

En medio del relato haggádico, en que se presenta a Jesús como nuevo Moisés, Mateo completa y confirma su mensaje mediante el recurso derásico, de tipo péšer, a lugares concretos de la Escritura, tal como es habitual en él:

– En *la primera escena,* de la huida a Egipto (Mt 2,13-15), el acontecimiento se conecta con el texto de Os 11,1: "De Egipto llamé a

---

[212] La existencia de la tipología del Éxodo en las escenas de Mt 2,13-23 es prácticamente unánime entre los exégetas. Entre otros, pueden verse S. MUÑOZ IGLESIAS, *El género literario del Evangelio de la Infancia en San Mateo,* a. c. nota 189, p. 256 ss.; A. DÍEZ MACHO, *Deráš y exégesis del N.T.*, pp. 46-50, donde el autor sostiene que, además del midráš del éxodo, en Mt 2,13-22 hay un midráš oculto de Dt 18,15: "Yahveh, tu Dios, te suscitará un profeta *como yo* de en medio de ti, de tus hermanos; a él escucharás"; R. E. BROWN, o.c., pp. 217-223.

[213] D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism,* London 1956, pp. 189 ss.

mi hijo"[214] a través de la técnica derásica de *analogía verbal* y contextual. En efecto, la palabra "hijo" se adapta bien al contexto en que se trata de Jesús como "hijo de Dios", así como la palabra "Egipto" viene bien en un contexto tipológico de éxodo. Mateo, relaciona, pues, el texto con el contexto narrativo. Con ello, traspone el sentido original del texto referente al éxodo de Egipto que Dios efectuó con su "hijo Israel" y descubre en él un sentido nuevo y escatológico –a modo de *péšer*–: ahora es Dios quien llama a su "Hijo" Jesús.

– En *la segunda escena,* muerte de los inocentes (Mt 2,16-18), Mateo presenta el hecho conectándolo directamente al texto profético: "Entonces se cumplió el oráculo del profeta Jeremías: "Un clamor se ha oído en Ramá, llanto y lamento grande: es Raquel que llora a sus hijos, y no se quiere consolar, pues ya no existen" (Jr 31,15). Texto y contexto del profeta se conectan con el relato por medio de la técnica derásica de *analogía, analogía de las palabras y de los hechos* que se narran. El sentido literal del texto del A.T. ha sido claramente traspuesto. Jr 31,15 se refiere al llanto de Raquel por sus hijos en tanto que madre de las tribus de Benjamín y José = Efraín y Manasés (cfr. 2 R 17,5ss; 18,9ss), lamenta desde Ramá la cautividad de las mismas por los asirios en 722 a.C. Jeremías se hace eco de una tradición que situaba el sepulcro de Raquel en Ramá (unos 17 km. al Norte de Jerusalén, cfr. 1 S 10,2) y personifica en la madre el dolor de sus hijos deportados. Mateo, en cambio, atribuye al texto un sentido nuevo y escatológico (péšer). Para ello se apoya en otra tradición que sitúa el sepulcro de Raquel junto al camino de Belén (Gn 35,19s y 48,7). La voz de Raquel, que llega hasta Ramá, se refiere ahora a estos "hijos de Israel" que padecen una nueva persecución a muerte bajo Herodes.[215]

De esta manera, Mateo ha conectado derásicamente los temas del *éxodo* y *el destierro,* las dos grandes pruebas a que fue sometido el pueblo de Israel y de las que salió realizado.

– En la *tercera escena,* Jesús regresa a Nazaret (Mt 2,19-23), repitiendo el camino del pueblo en su peregrinación por el desierto:

---

[214] K. STENDAHL, o.c., p. 101. Las tres citas de reflexión de esta sección se estudian en R. E. BROWN, o.c., pp.223-229.

[215] A. DÍEZ MACHO, *Deráš y exégesis del N.T.*, p. 46. Detrás del relato de la persecución de Jesús niño por Herodes se adivina la historia bíblica y derásica de Moisés, cfr. el Targum Pseudojonatán a Ex 1,15 que hemos indicado en la nota 206.

"levántate, toma contigo al niño y a su madre, y marcha a tierra de Israel" (V 20a) y en continuidad con la tipología del éxodo con la que se dan hasta analogías verbales: "Ve vuélvete a Egipto, porque han muerto todos los que amenazan tu vida" (Ex 4,19) –"... porque han muerto los que tramaban contra la vida del niño" (Mt 2,20b; cfr. Neophyti I a Ex 10,28-29).

¿Por qué vuelve Jesús a Nazaret? Mateo lo dice, de nuevo, conectando el hecho con una cita bíblica: "Para que se cumpliera lo dicho por los profetas, que se llamaría Nazareno" (Mt 2,23).[216] La técnica derásica por la que se relacionan texto bíblico y relato es el juego de palabras o paronomasia Nazaret-Nazareno.

Dado que Mateo no cita, en esta última escena, ningún texto concreto, ni se encuentra ningún paralelo en el A.T. en que se haga una afirmación semejante, se han propuesto diversas explicaciones.[217] Probablemente "Nazareno" recuerda algo más que el nombre de procedencia de un lugar y contiene, quizás intencionadamente, diversas alusiones. Nazaret es el pueblo del niño Jesús que le da el nombre de "Nazareno" y recuerda, al propio tiempo, su condición de *nazir*. También puede estar diciendo que Jesús es el *néṣer* (el retoño) mesiánico de Is 11,1.[218]

En resumen, Jesús es presentado en el evangelio de la infancia de Mateo con los rasgos del "verdadero Israel",[219] un deráš fundamental del primer evangelista que desarrollará posteriormente en la catequesis. Mediante recurso derásico a la tipología del éxodo y destierro, Jesús, como segundo Moisés, asume la condición del antiguo pueblo de Dios (éxodo, desierto, destierro(s)) para establecer el "verdadero Israel". Este mensaje es corroborado por el recurso derásico a la Escritura que ya "predecía" –*deráš pêšer*– cómo Jesús es el Rey Mesías (Nm 24,17; Is 7,14), que había de nacer en Belén (Mi 5,1) y que lleva a cabo la realización de las promesas mesiánicas. La "novitas christiana",

---

216 En cuanto a la cita de Mt 2,23, cfr. K. STENDAHL, o.c., p. 103 s.

217 Las diversas explicaciones de la cita de Mt 2,23 se hallan expuestas en R. E. BROWN, o.c., pp. 209-215.

218 A. DÍEZ MACHO, *Deráš y exégesis del N.T.*, p. 47, propuso entender la cita de Mt 2,23 como un caso de *'al tiqré* leyendo las consonantes del *néṣer* de Is 11,1 por *noṣri* = nazareno, es decir, de Nazaret.

219 Cfr. W. TRILLING, *El verdadero Israel. La Teología de Mateo*, Madrid 1974.

proyecta en los textos y tradición del A.T., el sentido nuevo que los cristianos han experimentado a la luz de la revelación escatológica experimentada en Cristo.

1.2. *Los procedimientos derásicos en Lc 1,5-2,52*

El relato lucano de la infancia de Jesús, siendo también de marcada índole derásica, presenta características muy diferentes al de Mt 1-2. En efecto, Mt y Lc se acercan al N.T. de manera bien distinta y lo desarrollan por medio de la haggadá cristiana también de modo diferente. Mateo aplica y elabora la Escritura fundamentalmente al modo del *deráš pêšer,* es decir, conectando directamente texto y episodio relatado. De ahí que el primer evangelista considere las tradiciones veterotestamentarias, subyacentes a los textos que cita, como "profecías" referidas a los acontecimientos escatológicos que narra. En Lucas, en cambio, el recurso derásico a la Escritura, estando también bajo la luz del cumplimiento escatológico, tiene la finalidad de componer un relato nuevo en el que se presenta a Jesús como cumplimiento de las esperanzas mesiánicas de la Antigua Alianza.

La conexión que Mateo establece, por tanto, entre texto bíblico, y relato es, por lo general, obvia y directa. La cita bíblica va acompañada siempre de su correspondiente fórmula de introducción. En Lucas, sin embargo, el procedimiento es diferente. El tercer evangelista compone la narración de la infancia de Juan Bautista y Jesús en base a otra manifestación bien distinta del deráš: su relato muestra un elaborado proceso derásico por el que frases, alusiones y temas veterotestamentarios se entretejen hábilmente en la descripción de los acontecimientos. No se encuentran, pues, citas directas de la Escritura sino recurso a *lugares paralelos:* personajes, hechos, palabras... de la tradición bíblica, no siempre fáciles de precisar, que se entrelazan para componer un relato unitario (historiografía creadora).

Esta técnica derásica por medio de la cual se reasumen motivos, esquemas literarios, giros... del A.T. para componer un relato de nueva factura, se ha designado de diversos modos. Uno de ellos es el de *procedimiento imitativo* en base a que imita otros relatos análogos (en este caso las narraciones de los anuncios de nacimientos de personajes importantes del A.T.). También se conoce por el nombre de *procedimiento antológico, estilo de mosaico* o *recamado,* designado como

šibbuṣ[220] *o inserción* en el judaísmo medieval (en árabe *iqtibas*), por el recurso constante a los lugares bíblicos. En todo caso, se trata de exégesis fundada en uno de los principios fundamentales del deráš: la analogía o correspondencia entre las diversas partes de la Biblia. Ya se ha visto que en el judaísmo se denomina *kĕ-néged, correspondencia, paralelismo;*[221] también *gĕzerá šawá, regulación semejante*[222] o incluso *ḥeqqeš, asimilación.*[223] Estos procedimientos del judaísmo se corresponden con la σύνκρισις πρὸς ἰσὸν *comparación por igual,* y la παράθεσις, *juxtaposición,* de los griegos.[224]

Con esto, no se pretende afirmar que el recurso al 'paralelismo' sea exclusivo de Lc frente a Mt (el paralelismo de Jesús –ya estudiado– con el patriarca José, con Moisés y con Jacob lo desmentiría), sino que dicha manifestación del deráš es la típica del relato lucano de la infancia y marca la diferencia entre ambos. El nacimiento e infancia de Jesús y Juan Bautista se presenta por medio del recurso derásico a los relatos de nacimiento de otros héroes de la tradición bíblica y derásica judías y a semejanza de los mismos.[225]

Estructura interna

Lucas ha estructurado literariamente el evangelio de la infancia en siete episodios, dispuestos en torno a dos dípticos:[226]

---

220 Cfr. cuanto se ha dicho sobre este procedimiento derásico en el cap. 1.º, apartado: *Procedimientos de la exégesis derásica* y en el *Excursus IV: Las distintas formas de género derásico.*

221 Cfr. W. BACHER, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Tradition Literatur,* I, p. 125. Se trata de la 27.ª *middá* (regla) de R. Ben Jose Ha-Gĕlili (cfr. H.-L. STRACK, *Einleitung in Talmud und Midrasch,* p. 107).

222 En la 2.ª *middá* de R. Hillel (cfr. H.-L. STRACK, o.c., p. 97).

223 Cfr. W. BACHER, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Tradition Literatur,* I, p. 46; J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne,* p. 89 s.; J. W. DOEVE, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts,* p. 66.

224 Cfr. S. LIEBERMAN, *Hellenism in Jewish Palestine,* New York 1950, pp. 59-62.

225 S. MUÑOZ IGLESIAS, *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos,* EstBíb 16 (1957) 329-364; Íd., *Los géneros literarios y la interpretación de la Biblia,* Madrid 1968, pp. 67-70; Íd., *El procedimiento literario del anuncio previo en la Biblia,* EstBíb 42 (1984) 21-70.

226 Cfr. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Estructura y Teología de Lucas I-II,* EstBíb 17 (1958) 101-107; R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc I-II,* París 1957; R. E. BROWN, *El Nacimiento del Mesías,* o.c., pp. 253-259.

I. *Anunciaciones*
   a) Juan Bautista: 1,5-35
   b) Jesús: 1,26-38
   c) Conclusión: Visitación y Magnificat 1,39-56

II. *Nacimientos*
   a) Juan Bautista: 1,57-80
   b) Jesús: 2,1-21
   c) Conclusión: presentación en el templo: 2,22-40
   d) Final: hallazgo en el templo: 2,41-52.

Los procedimientos derásicos

1.2.1. *Díptico primero: Paralelismo antitético entre el anuncio del nacimiento de Juan y el de Jesús*

El paralelismo estructural entre la anunciación de Juan (1,5-25) y la de Jesús (1,26-38) pone ya en la pista del procedimiento literario utilizado por Lucas en el relato. En efecto, ambos anuncios se sujetan a un mismo esquema literario: presentacion de los personajes, aparición de un ángel, turbación del que tiene la visión del mismo, anuncio de un mensaje divino, objeción del protagonista y confirmación del ángel por medio de una señal..., esquema que, a su vez, se encuentra en las anunciaciones del A.T.[227]

La fraseología, reminiscencias y motivos veterotestamentarios tomados y reutilizados derásicamente por Lucas, proceden fundamentalmente de los anuncios del nacimiento de Isaac (Gn 17-18), Samuel (1 S 1-2), Sansón (Jc 13) y las misiones de Moisés (Ex 3-4) y de Gedeón (Jc 6,11ss), así como del relato de nacimiento de los doce patriarcas (Gn 29-30).[228]

1.2.1.1. *Procedimiento derásico en el anuncio de Juan: 1, 5-25:*

El conjunto del relato lucano de la infancia discurre sobre la base de un mismo procedimiento derásico: *el estilo de mosaico* o *procedimiento*

[227] Así, S. MUÑOZ IGLESIAS, *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos,* a.c. nota 225, pp. 355-364.
[228] Ibíd., pp. 334-352.

antológico. De ahí que el estudio de la índole derásica del relato deba proceder a detectar primero los textos o tradiciones veterotestamentarias que articulan el entramado de la narración y la manera como dichos textos o tradiciones han sido reutilizados en la composición. Sin entrar, pues, en los detalles propios de un estudio exhaustivo, exponemos a continuación los principales motivos derásicos que descubrimos en el relato.

El anuncio del nacimiento de Juan se desarrolla sustancialmente, aunque no exclusivamente, en paralelismo derásico con la anunciación de Isaac (Gn 17-18) y Samuel (1 S 1-2). Este paralelismo del matrimonio Zacarías/Isabel con los de Elcaná/Ana y Abraham/Sara, *asemeja teológicamente* el nacimiento de Juan a los nacimientos de los personajes famosos de la historia de Israel.[229]

Junto al esquema literario básico ya señalado, procedente de la tradición derásica de los relatos de anuncio del A.T., se reasumen también otros elementos veterotestamentarios que es importante resaltar para conocer el talante derásico de la composición. Entre éstos pudiera encontrarse el posible paralelismo, en este caso con el relato del nacimiento de Sansón, entre el nombre de Gabriel, el ángel que se aparece a Zacarías (1,19) y a María (1,26), y el *hombre de Dios* de Jc 13,10.11. En efecto, Gabriel es la versión hebrea de ἀνθρώπος θεοῦ, y más en concreto la del ἀνήρ o *gabr-i-el* que se apareció a la mujer de Manóaj en forma de hombre de Dios y que reconocieron como el "ángel de Dios" al ofrecer el sacrificio (Jc 13,20). En consecuencia, la formación del nombre de Gabriel se habría verificado por deráš a partir de la etimología "hombre de Dios".[230]

En la presentación de Juan Bautista, como *profeta,* se observa también reutilización derásica de motivos veterotestamentarios. La frase "estará lleno del Espíritu Santo ..." (1,15) ha de entenderse con la tradición rabínica como el "Espíritu de profecía", al igual que 1,17.41.67; 2,25-27. Ambas expresiones 'Espíritu Santo' y 'Espíritu de profecía' se intercambian en los *Targumim* en base a la interpretación derásica de *ruaḥ ha-qodeš* (Espíritu Santo) como "Espíritu del Santua-

---

[229] Cfr. R. E. Brown, o.c., pp. 272-294.

[230] Así A. Díez Macho, *Deráš y exégesis del N.T.*, p. 58. Otros autores creen ver en la aparición de Gabriel una alusión al tema de las 70 semanas de años interpretadas por el arcángel en Dn 9,24-27, con lo que se indicaría que han llegado los últimos tiempos (cfr. R. E. Brown, o.c., pp. 277-279).

rio" –donde se revela que por metonimia significa "el Santo" que habita en el Santuario (=*Maqom*), es decir, Dios. Esto viene corroborado por la presentación de Juan Bautista como el profeta Elías (V 17) en cumplimiento de la profecía de Ml 3,23-24: "reconciliará a padres con hijos, a hijos con padres ...".[231]

A base, pues, del procedimiento derásico antológico y siguiendo la técnica del paralelismo o imitación, Lucas presenta el anuncio de Juan Bautista a través del esquema fundamental de los anuncios del A.T. El esquema se completa con otros temas y rasgos veterotestamentarios. La resultante es un verdadero mosaico de referencias bíblicas. Con ello, y a partir de una tradición histórica básica del personaje, parece que la pretensión del evangelista no es tanto contar la historia del personaje cuanto presentar teológicamente la figura de Juan Bautista como *precursor* del Mesías.

1.2.1.2. *Procedimiento derásico en el anuncio de Jesús: 1,26-38:*

El relato de la anunciación de Jesús presenta el mismo paralelismo derásico con el esquema fundamental de los anuncios del A.T. que el de Juan. Por ello, nos fijamos solamente en los motivos veterotestamentarios reasumidos por el evangelista que llenan el esquema estereotipado de anuncio y que no se explican por él:

La concepción virginal

El relato lucano entraña, en opinión de algunos intérpretes, exégesis derásica del texto de Is 7,14 (LXX). A diferencia, sin embargo, de Mateo que lo cita explícitamente y lo aplica a la manera del *pěšer,* en Lucas se recurriría al mismo texto a través del procedimiento derásico de la alusión o *rémez.* En este sentido entienden dichos exegetas la doble mención de la palabra παρθένος, Virgen, en V 27, para designar a María, así como la fraseología de V 31: "concebirás y darás a luz un hijo, y le pondrás de nombre ...", eco de Is 7,14: "Mirad la virgen concebirá y dará a luz un hijo y le pondrá de nombre ...". En este mismo sentido estaría la afirmación de que José es de la "casa de David" en V 27, en paralelismo con Is 7,13 que se dirige a la "casa de

---

231 Cfr. P. SCHÄFER, *Die Vorstellung vom heiligen Geist in der rabbinischen Literatur,* München 1972, espec. pp. 135-139.

David".[232] Sin embargo, no todos los exégetas descubren esta alusión a Is 7,14, en cuanto que la fraseología de V 31 es común a los relatos de anuncio del A.T. y la descendencia davídica es común a la tradición del N.T.[233]

Con todo, creemos que la concepción virginal es uno de los rasgos fundamentales que destacan, dentro del paralelismo antitético de los dos anuncios, la superioridad de Jesús sobre Juan.

Jesús hijo de David

Mateo expresaba la identidad de Jesús como hijo de David a través de José, padre legal. Lucas, en cambio, *describe* a Jesús como Mesías davídico a través del recurso derásico al oráculo de Natán, 2 S 7, texto que tampoco es citado de manera explícita sino en forma de alusión o *rémez*, por medio de fraseología procedente del mismo y de otros lugares paralelos, en Lc 1,32s.[234]

Jesús Hijo de Dios

También en esta afirmación cristológica emplea Lucas la terminología mesiánica del A.T., en sintonía con la cristología del cristianismo primitivo.

Los títulos cristológicos "Hijo del Altísimo" o "Hijo de Dios" y "Santo" (VV 32.35) aluden derásicamente a atributos que la tradición veterotestamentaria refería al Mesías de la rama davídica. Así, el título de "Hijo de Dios", que se encuentra en el texto en paralelismo con "Hijo del Altísimo", es el apelativo que da Dios al jefe davídico según 2 S 7,14; Sal 2,7b y Sal 110,3.[235] El calificativo de "Santo" es también

---

[232] Así A. VÖGTLE, *Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte,* BibLeb 11 (1970) 51-67; H. SCHÜRMANN, *Das Lukas-evangelium* (HThKomNT, III/1), Freiburg-Basel-Wien 1968, pp. 62-63; I.-H. MARSHALL, *The Gospel of Luke,* Exeter 1979, p. 64; G. SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Lukas* (ÖkumTaschKomNT, 3/1), Gütersloh 1977, p. 48 ss.

[233] Cfr. R. E. BROWN, o.c., p. 319 s.

[234] Los términos del oráculo de Natán (2 S 7) se reflejan también en los Salmos relativos a la coronación y linaje del rey davídico: Sal 2,7b; 110,3; 89,4 ss.; cfr. 1 Cro 17,13; 22,10 y 28,6.

[235] Como filiación divina se entendía la entronización del rey davídico en Sión. Así lo muestran los textos indicados en la nota anterior. Para una síntesis del concepto y aplicación del concepto 'hijo de Dios' en el A.T. puede verse M. HENGEL, *El Hijo de Dios,* Salamanca 1978, pp. 38-40.

un atributo mesiánico, concebido por el evangelista como sinónimo de "Hijo de Dios".[236] Parece tratarse de una *alusión* a Is 4,2-3 donde se relaciona el ser llamado "Santo" con el día del "vástago" *(ṣemaḥ)* davídico.[237]

¿Cuál es la *novitas* añadida por la exégesis derásica lucana a los atributos mesiánicos de la tradición judía? El verdadero paralelo de Lc 1,32-33.35 son las formulaciones cristológicas del cristianismo primitivo. A este respecto, parece imponerse entre los intérpretes la relación de Lc 1,32-33.35 y Rm 1,3-4.[238] En efecto, según la generación humana, Jesús era de la estirpe de David; según la generación del Espíritu Santo, Jesús era Hijo de Dios a partir de la resurrección. En este sentido, se aplica Sal 2,7b a la resurrección en Hch 13,33; Hb 1,5; 5,5,[239] al igual que el lenguaje de la coronación procedente de 2 S 7 y Sal 110,1 en Hch 2,30-36. Una vez remontada la entronización mesiánica todo parece dar a entender que los episodios principales de la vida de Jesús se presentaron a la luz de dicho acontecimiento.[240] Es decir, aquel acontecimiento se retroproyectó a la concepción y, con ello, los dos momentos que Rm 1,3-4 separa, *hijo de David,* por generación carnal, e *Hijo de Dios,* por la resurrección, en el relato lucano se hallan vinculados en el momento de la concepción que es obra del Espíritu Santo.

El relato lucano está entretejido por otras alusiones a la tradición veterotestamentaria que también es de interés señalar. La expresión πνεῦμα ἅγιον, Espíritu Santo, de V 35 es empleada en el sentido *sustitutivo* de Dios en que también lo había entendido la tradición rabínica.[241] Esto es corroborado por el paralelismo en que se encuentra

Por nuestra parte hemos tratado ampliamente este tema en A. DEL AGUA PÉREZ, *Procedimiento derásico del Sal 2,7b en el Nuevo Testamento: "Tú eres mi hijo: yo te he engendrado hoy",* EstBíb 42 (1984) 391-414, espec. pp. 399-404 don de se estudia la haggadá mesiánica de Sal 2,7 en el ámbito del A.T. y en el judaísmo.

236 Cfr., entre otros, S. MUÑOZ IGLESIAS, *Lucas 1,35b,* EstBíb 27 (1968) 275-299. *293s.*

237 Ibíd., p. 283 ss.

238 Como representante para muchos: L. LEGRAND, *L'arrière plan néotestamentarie de Luc 1,35,* RB 70 (1963) 162-192; también R. E. BROWN, o.c., pp. 320-326.

239 J. DUPONT, *"Filius meus es tu". L'intérpretation de Ps 2,7 dans le Nouveau Testament,* RechSR 35 (1948) 522-543. Por lo que se refiere a los procedimientos derásicos: A. DEL AGUA PÉREZ, *Procedimientos derásicos del Sal 2,7b en el N.T....,* a.c. nota 235, p. 404 ss.

240 Cfr. H. SCHÜRMANN, *Lukasevangelium,* I, p. 47 s.

241 Cfr. nota 231.

con el sintagma "poder del Altísimo" (δύναμις ὑψίστου). En él se observa también otra metonimia del nombre de Dios: *Geburá* (El Poder), habitual en la tradición rabínica,[242] que Lucas explica añadiendo ὑψίστου, (del Altísimo) (cfr. Lc 22,69: "el Poder de Dios", dif. Mc 14,62: "el Poder").[243] El verbo que sigue: "te cubrirá con su sombra" (ἐπισκιάσει), se refiere al descenso sobre María de "la nube de la gloria de Dios", vehículo de la "Presencia divina" *(Šekiná),*[244] a través de cuya inhabitación se va a efectuar la concepción de Jesús; dicha *fórmula* está en paralelismo con la de: "El Espíritu Santo vendrá sobre ti ..." de V 35 (cfr. Lc 9,34 par. donde la nube que *cubrió con su sombra* a los presentes, está en paralelismo con Lc 3,21s en que se dice que el Espíritu Santo desciende sobre Jesús como una paloma: escenas de la transfiguración y bautismo).

La presentación teológica de María

La fraseología del A.T. que con más frecuencia se invoca para María en el relato de la anunciación es la de "hija de Sión".[245] Como transfondo de Lc 1,28.30 se ha considerado particularmente So 3,14-17. El paralelismo derásico propuesto se basa, sobre todo, en la relación de la frase: "el Señor está dentro de ti" (So), con "el Señor está contigo" (Lc) y la frase "El Señor tu Dios es dentro de ti" (So) con la presencia del niño Jesús en el vientre de María (cfr. también Mi 4,9-10; 5,1-5; Za 9 ...).

Recientemente R. E. BROWN ha considerado débiles estos puntos de apoyo en Sofonías para mantener la simbología de la "hija de Sión" para María. En su opinión, el saludo Χαῖρε, alegraté, de V 28 debe

---

[242] Cfr. G. DALMAN, *Die Worte Jesu,* I, Leipzig 1930² (= Darmstadt 1965), p. 164; A. M. GOLDBERG, *Sitzend zur Rechten der Kraft. Zur Gottesbezeichnung Gebura in der frühenrabbinischen Literatur,* BZ 8 (1964) 284-293.

[243] Cfr. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke I-IX* (The Anchor Bible, 28), New York 1982, p. 339 s., 350 s.

[244] Cfr. J. LUZÁRRAGA, *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el judaísmo primitivo,* Roma 1973, espec. pp. 212 ss.

[245] S. LYONNET, *Chaire Kecharitōmenē,* Bib 20 (1939) 131-141; Íd., *Le récit de l'Annonciation et la Maternité Divine de la Sainte Vierge,* Ami du Clergé 66 (1956) 33-48; R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc I-II,* París 1957, pp. 148-161; P. BENOIT, *L'Annonciation,* Assemblées du Seigneur 6 (1955) 313-316; A. DÍEZ MACHO, *Deráš y exégesis del N.T.,* p. 60 s.

interpretarse en calidad de saludo ante la llegada de la expectación mesiánica y en todo un conjunto amplio de textos del A.T. (p.e. Za 9,9), y lo mismo la expresión "el Señor está contigo" (p.e. Rut 2,4 y sobre todo Jc 6,12).[246]

En resumen, el relato de anuncio del nacimiento de Jesús, discurre sobre la base del procedimiento derásico antológico o recurso constante a la tradición bíblica para interpretarla y actualizarla en función de Jesús, en quien se cumplen las promesas mesiánicas. El esquema estereotipado de anuncio se completa con referencias bíblicas que expresan y proclaman la identidad de Jesús. El conjunto de la composición es, en consecuencia, un entramado de reminiscencias bíblicas al servicio del kerygma cristológico.

A partir, pues, de una tradición histórica de base, el evangelista presenta teológicamente a Jesús como el Mesías esperado y anunciado por los profetas, en contraposición a Juan Bautista que era sólo precursor. María sería presentada teológicamente mediante la trasposición derásica de la imagen veterotestamentaria de la "hija de Sión".

He aquí algunos de los rasgos del paralelismo antitético que resaltan en el díptico la superioridad de Jesús sobre Juan:

Juan	*Jesús*
Será grande ante el Señor	Será grande
Estará lleno del Espíritu Santo (Espíritu de profecía)	El Espíritu Santo *baja* sobre María.
Elías-precursor	El Mesías-Hijo de David-Hijo de Dios.
Generación humana extraordinaria.	Concepción virginal.

1.2.1.3. *Deráš en el relato de la Visitación y Magnificat 1,39-56:*

El primer díptico del evangelio de la infancia culmina con la visita de María a Isabel. En el conjunto se dintinguen netamente el relato mismo de la visitación, con la bendición de Isabel a María (1,39-45.56), del canto del Magnificat (1,46-55). Sin embargo, todo el conjunto presenta una misma técnica derásica en sintonía con lo precedente. Estamos, de nuevo, ante un *mosaico* de referencias a lugares paralelos del A.T.

---

[246] R. E. BROWN, o.c., pp.332-337.

En efecto, *la bendición de Isabel a María:* "bendita tú entre las mujeres ..." (1,42) está en paralelismo derásico con otros cánticos que alaban a mujeres de la historia bíblica. Así p.e. Débora proclama: "Bendita seas, Jael, entre las mujeres" (Jc 5,24) y Orías, hijo de Miqueas, había cantado a Judit: "Bendita tú, hija ... entre todas la mujeres de la tierra" (Jdt 13,18).

El motivo por el que María es bendecida es el fruto de su vientre (V 42). Aquí se *alude* a la bendición que Dios promete a Israel por medio de Moisés caso de ser obediente a su voz: "bendito sea el fruto de tu vientre" (Dt 28,1.4). R. E. Brown ve también en las palabras de Isabel a María una alusión a un macarismo perteneciente a la vida pública de Jesús: "dichoso el vientre que te llevó y los pechos que te criaron", al que Jesús responde con otro macarismo: "Más dichosos son los que escuchan la palabra de Dios y la guardan" (Lc 11,27-28).

La pregunta de V 43: "¿Quién soy yo para que me visite la madre de mi Señor?", *alude* a Sal 110,1 y a las palabras de David a propósito del traslado del arca de la alianza en 2 S 6,9: "¿Quién soy yo para que me visite el arca de mi Señor?", o también 2 S 24,21: "¿A qué se debe que mi Señor el rey visite a su siervo?"

Otros autores han visto en V 56: "María permaneció con ella unos tres meses ..." una alusión al arca de la alianza que permaneció tres meses en casa de Obededom según 2 S 6,11.[247]

El cántico del Magnificat, lo mismo que el *Benedictus,* es también un mosaico construido con piezas del A.T. y de la tradición bíblica, y en base al mismo *procedimiento derásico de recamado o inserción* de textos. No se trata de citas explícitas sino de fraseología y reminiscencias procedentes de lugares bíblicos, a veces muy heterogéneos.[248]

El Magnificat se inspira, sobre todo, en la fraseología del *cántico de Ana* de 1 S 2,1-10 junto a otros textos cuyo eco resuena en el A.T. y en la literatura intertestamentaria. He aquí alguno de estos pasajes de cuya reminiscencia está jalonado el Magnificat:

---

[247] Ibíd., pp. 355-360.

[248] Cfr. particularmente la reciente monografía de S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas,* Madrid 1983, sobre las reminiscencias bíblicas en el *Magnificat,* pp. 118-162; R. E. BROWN, o.c., pp. 371-380.

Lc	*1 S 2,1-10 y otros*
Proclama mi alma la grandeza del Señor, se alegra mi espíritu en Dios mi Salvador (V 46b-47)	Mi corazón se regocija por el Señor, mi poder se exalta por Dios (1 S 2,1-2)
Porque se ha fijado en su humilde esclava (V 48a)	Señor de los ejércitos, si te fijas en la humillación de tu sierva ... (1 S 1,11; cfr. Gn 29,32; 4 Esd 9,45)
Pues, mira, desde ahora me felicitarán todas las generaciones (V 48b)	¡Qué felicidad! las mujeres me felicitarán (Gn 30,13)
Su brazo interviene con fuerza desbarata los planes de los arrogantes, derriba del trono a los poderosos y exalta a los humildes. A los hambrientos los colma de bienes y a los ricos los despide de vacío (VV 51-53)	El Señor da la pobreza y la riqueza el Señor humilla y enaltece. El levanta del polvo al desvalido, alza de la basura al pobre, para hacer que se siente entre los príncipes y que herede un trono glorioso (1 S 2,7-8, cfr. Sal 89,11; Eclo 10,14; Job 12,19; 1QM 14, 10,11; Ez 21,31; Sal 107,9).

1.2.2. *Díptico segundo: Paralelismo antitético entre el relato del nacimiento de Juan y el de Jesús*

En el segundo díptico en que Lucas dispone su relato de infancia, los dos nacimientos son también presentados en paralelismo antitético y en base a los mismos elementos estructurales esenciales: nacimiento, circuncisión, cántico, estribillo. La finalidad es poner de relieve la superioridad de Jesús sobre Juan.

1.2.2.1. *Deráš en el relato del nacimiento de Juan Bautista: 1,57-80*

El relato establece de nuevo un paralelismo derásico entre el matrimonio Abraham/Sara y el formado por Zacarías/Isabel (Lc 1,57s). La fraseología bíblica procedente del relato del Génesis se hace presente en V 58 donde se transparenta la expresión de júbilo que lleva a Sara a decir: "Dios me ha hecho bailar (reír) de alegría y el que se entere bailará conmigo" (Gn 21,6). Asimismo el semitismo: "los días de que ella diera a luz se cumplieron" se encuentra en Gn 25,24 para decir que

Rebeca dio a luz a Esaú y Jacob. El estribillo de V 80, que se repite con algunas variantes en 2,40 y 2,52, tiene su paralelo más próximo en las varias indicaciones del crecimiento de Samuel al servicio del templo: 1S 2,21: "En tanto, el joven Samuel iba creciendo en la presencia de Yahveh"; 1 S3,19: "En tanto, Samuel creció y Yahveh estaba con él"; 1 S 2,26: "En cuanto al joven Samuel, iba creciendo y era grato así a Yahveh como a los hombres" (cfr. también Gn 21,8 y Jc 13,24-25).[249]

El cántico del *Benedictus* (Lc 1,68-79) es también una pieza compuesta según el *procedimiento derásico antológico o estilo de mosaico.* Es un entramado de expresiones y reminiscencias que tienen eco en otros lugares paralelos del A.T. y de la literatura intertestamentaria.

Como antecedente bíblico de los cánticos de la infancia, en lo que a su método derásico de composición se refiere, cabe citar, sobre todo, aquellos salmos que son *composiciones antológicas* a base de material procedente de otros salmos: p.e. Sal 9-10; 25; 33; 34; 103; 111; 112; 119; 145 ...) en ellos se encuentran términos y giros de "formas cúlticas" que reciben un nuevo significado distinto del "Sitz im Leben" del culto.[250] Así también el *Benedictus* es un auténtico centón de frases e ideas veterotestamentarias.[251]

El himno celebra, en sus dos primeras estrofas: VV 68b-71 y 72-75, el *cumplimiento* de la expectación mesiánica del A.T. Por lo que al deráš se refiere, hay que destacar que se trata del cumplimiento de una promesa, proclamada por los profetas, hecha a David y a su casa, y de un juramento hecho a Abraham (= Alianza) y a sus descendientes ... Con ello, estamos ante el mismo tema que Mateo expresa por medio de una genealogía (Mt 1,1). A partir de Abraham y David todo el A.T. es leído derásicamente desde Cristo, el Mesías esperado.

En la tercera estrofa, VV 76-77, donde se cambia de perspectiva de lo cumplido hacia lo que se va a realizar próximamente, se hace referencia a Juan Bautista combinando Is 40,3 y Ml 3,1.23 (cfr. Lc 3,4; 7,23), como en Lc 1,17.

---

[249] R. E. BROWN, o.c., pp. 391-393.

[250] Así J. BECKER, *Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalmen* (Stuttgarter Bibelstudien, 18) Stuttgart 1966.

[251] S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los cánticos del Evangelio de la Infancia...,* pp. 197-241.

En la *conclusión,* VV 78-79, se denomina al Mesías, cuya aparición se considera ya inminente, como ἀνατολὴ ἐξ ὕψους, sol que viene de lo alto, expresión eminentemente mesiánica. En LXX: Jr 23,5; Za 3,8; 6,12, ἀνατολή es traducción del término hebreo *ṣemaḥ,* el "vástago" mesiánico descendiente de David, término que el Targum de los Profetas sustituye en estos tres pasajes, junto con Jr 33,15, por *Mesías justo.* 'Ανατολή sería, en consecuencia, un término empleado por los judíos de habla griega para designar al esperado Rey Mesías, descendiente de la rama de David. Esto lo corrobora la propia versión LXX que traduce el pasaje mesiánico de Nm 24,17b (véase el deráš targúmico) con el verbo de la misma raíz: *"saldrá* –ἀνατελεῖ– *la estrella de Jacob y surgirá un hombre de Israel".*[252] 'Εξ ὕψους parece ser una circunlocución para evitar el nombre de Dios (cfr. Lc 24,49), al igual que en los escritos judíos. Por ello, el sentido de dicha expresión no puede ser otro que "el Mesías de Dios",[253] expresión que en el conjunto del *Benedictus* es equivalente en significado a la de 1,69: "Dios ha visitado a su pueblo *suscitándonos un cuerno de salvación* en la casa de David su siervo", *alusión* a 1 S 2,10.

1.2.2.2. *Deráš en el relato del nacimiento de Jesús: 2,1-21*

En el relato del nacimiento de Jesús se encuentra la misma técnica derásica de composición según el estilo de mosaico: fraseología, reminiscencias y alusiones a textos y tradiciones del A.T. que entretejen la proclamación pública de lo revelado a María en el cap. 1. Nos detenemos sólo en las principales de estas referencias.

Tras el relato de los pastores (2,8-20) la interpretación moderna descubre la tradición mesiánica del A.T. en torno a *Migdal 'Eder* (Torre del rebaño): Targum de los Profetas Mi 4,8 y Pseudojonatán Gn 35,21. La relación de *Migdal 'Eder* con el Mesías parece deberse a su proximidad con Belén. De hecho, las dos veces que se menciona en el A.T.: Gn 35,21 y Mi 4,8 es en contexto donde se menciona a Belén: Gn 35,19 y Mi 5,1.

---

252 Cfr. cuanto se ha dicho a propósito de Mt 2,1-12: los magos y la estrella.

253 STRACK-BILLERBECK, II, p. 113; M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense,* pp. 276-278.

El Targum de los Profetas a Mi 4,8 traduce *Migdal 'Eder,* de TM, como "Mesías de Israel", mediante el procedimiento derásico de *actualización por sustitución:* "Y tú, *Mesías* de Israel, oculto a causa de los pecados de la asamblea de Sión, a tí habrá de venir el Reino, y vendrá el poder de antaño al Reino de la asamblea de Jerusalén". La tradición derásica lo relacionó con Mi 5,1 (TM) donde se afirma que de Belén vendrá "el que ha de dominar en Israel" (Targum = el Mesías). De ahí el 'intercambio' de *Migdal 'Eder* por Belén que se observa en el Targum Pseudojonatán Gn 35,21: "Jacob partió y extendió su tienda más allá de Migdal 'Eder, lugar desde donde se revelará el Mesías al final de los días".[254]

Esta tradición derásica que asocia dichos textos parece estar subyacente al relato lucano de 2,8-20, de la misma manera que formaba parte de Mt 2. En efecto, a través de los *pastores* parece aludirse a *Migdal 'Eder* (Torre del rebaño), simbolismo mesiánico que relaciona a los pastores y sus rebaños con la zona de Belén (cfr. 1 S 16,4ss). El propio énfasis que pone el relato en Belén: "Hoy en *la ciudad de David,* os ha nacido un Salvador: el Mesías, el Señor" (Lc 2,11); la respuesta de los pastores: "Vamos derechos a *Belén* a ver eso que ha pasado" (2,15), unido a otras indicaciones del N.T., da a entender que la relación establecida por la Escritura entre Belén y el Mesías era un lugar común en el judaísmo del s. I. Así Jn 7,42: "¿No dice la Escritura que el Mesías será del linaje de David y que vendrá de Belén, el pueblo de David?" Dicha Escritura parece ser Mi 5,1, tal como corrobora Mt 2,6.

Los paralelismos derásicos con los textos citados de Miqueas no terminan ahí. En Mi 4,9 se habla de una mujer que da a luz. Es la "hija de Sión" que saldrá de la ciudad para habitar en el campo (V 10), así como María salió de Nazaret, su ciudad, para ir a Belén, dio a luz y reclinó al niño en un pesebre. Asimismo los paralelismos entre el relato lucano y Mi 5,1-5 son también numerosos.[255]

Otras alusiones veterotestamentarias a destacar en el entramado de Lucas se hallan en el mensaje central del ángel a los pastores: "Hoy en la ciudad de David, os ha nacido un Salvador: el Mesías, el Señor" (V 11). Su trasfondo principal puede ser el pasaje mesiánico de Is 9,5:

---

[254] M. PÉREZ FERNÁNDEZ, o.c., pp. 207-209.
[255] Ibíd.

"Porque un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado ...", a lo que se han unido los tres títulos del kerygma cristológico.

El *ángel del Señor* es la sustitución clásica en la Biblia y en la tradición judía del nombre de Dios en su función reveladora. A ello se añade la fórmula: "la gloria del Señor los envolvió" (V 9) que es una referencia a *'Iqar-Šekiná, Gloria de la Presencia,* propia de las teofanías (cfr. Lc 1,35) y sustitutivo, a su vez, del nombre de Dios.[256]

En dicho contexto de la *Presencia* resuenan los coros angélicos: "Gloria a Dios en las alturas y en la tierra paz a los hombres en quienes él se complace" (V 14), cuyo antecedente veterotestamentario puede encontrarse en Is 6,3: "santo, santo, santo es el Señor de los ejércitos: lleno está el cielo y la tierra de su gloria". El paralelo más cercano al *Gloria* se encuentra en la aclamación que los discípulos dirigen a Jesús en su entrada mesiánica en Jerusalén según Lucas: "Paz en el cielo y gloria en las alturas" (Lc 19,38b).[257]

La paz a que se refiere el evangelista es, evidentemente, *la paz* anunciada por los profetas *para los tiempos mesiánicos.* Así Is 9,6; 32,17; 60,17s; So 3,13; Za 3,10 ...[258]

1.2.2.3. *Ḍeráš en el relato de la presentación de Jesús en el templo: 2,22-40*

El relato lucano de la infancia se completa con dos "conclusiones": la presentación de Jesús en el templo (VV 22-40) y el niño Jesús en el templo (VV 41-52). La secuencia de ambas escenas se articula sobre un fondo de lugares y textos del A.T. que el evangelista reutiliza derásicamente siguiendo el procedimiento antológico, o estilo de mosaico. Con ello, intenta mostrar el evangelista que la Ley y los Profetas se cumplen en Jesús. Es de nuevo el propio lector el que ha de ver los diversos pasajes aludidos.

La entrada de Jesús en el templo se describe a la luz de Ml 3,1-2: "De pronto entrará en el santuario el Señor que buscáis ... ¿Quién resistirá cuando él llegué?" Se trata de la continuación de Ml 3,1, aplicado al Bautista en Lc 1,17 y 1,76. Al fondo puede estar también,

---

[256] STRACK-BILLERBECK, II, p. 116.
[257] R. E. Brown, o.c., pp.269-275.
[258] S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los cánticos del Evangelio de la Infancia...,* pp. 269-275.

según algunos autores, el texto de Dn 9,21-24 en que se mencionan las setenta semanas de años, al final de cuyo período sería ungido el "santo de los santos" (Dn 9,24) que Lucas parece interpretar derásicamente como persona aplicándolo a Jesús: el Ungido del Señor (Lc 2,26).[259]

La escena del templo tiene como trasfondo veterotestamentario dos costumbres señaladas por la Torá. La presentación del niño al Señor (Ex 13,1 y 13,11ss) y la purificación de la madre después del nacimiento (Lv 12,1ss). Ambas costumbres parecen haber sido mezcladas por Lucas.

Por lo demás, el trasfondo del relato parece una *imitación* de 1 S 1-2, anuncio y nacimiento de Samuel. En efecto, después del alumbramiento, Ana llevó al niño al santuario de Silo y lo ofreció al Señor (1 S 1,24-28). Elcana y Ana encuentran allí al anciano sacerdote Elí que los bendijo (1 S 2,20) al igual que Simeón a María y a José (Lc 2,34). En el relato de Samuel se mencionan también unas mujeres que servían a la entrada del santuario (1 S 2,22), al igual que Lucas describe a Ana que "no se apartaba ni de día ni de noche del templo, sirviendo a Dios con ayunos y oraciones" (Lc 2,37). La conclusión de Lc 2,40 es un claro eco de 1 S 2,21.26.[260]

La caracterización de la figura de Simeón es también muestra clara de reutilización derásica de elementos veterotestamentarios. Por tres veces, en los VV 25-27, se menciona al Espíritu Santo en relación con Simeón. Se trata, así como en 1,15.17.41.67, del *Espíritu de profecía* que le lleva a pronunciar el *Nunc dimittis* y a profetizar la futura grandeza del niño así como a la profetisa Ana (2,38).[261]

Simeón es también presentado como "hombre que aguardaba el consuelo (παρακλήσις) de Israel", palabra que resuena en el deutero y trito Isaías: Is 40-55 y 56-66. Así Is 40,1: "Consolad, consolad (παρακαλεῖν) a mi pueblo, dice vuestro Dios; hablad al corazón de Jerusalén, que se ha cumplido el tiempo de su humillación".[262]

El cántico *Nunc dimittis* (Lc 2,29-32) es un entretejido derásico de pasajes isaianos que se articulan según el esquema promesa-cumplimiento: Is 52,9-10; 49,6; 46,13; 42,6; 40,5. Tras dichos textos

---

[259] Cfr. E. GALBIATI, *La presentazione al Tempio (Luca 2,22-40),* BibOr 6 (1964) 28-37.

[260] Este planteamiento puede verse en R. E. BROWN, o.c., pp. 467-472.

[261] Cfr. nota 231.

[262] R. E. BROWN, o.c., pp. 472-474.

cabe suponer razonablemente una tradición derásica que los reactualiza una y otra vez.[263]

En el *Nunc dimittis* hay que destacar la perspectiva universalista de la salvación mediante la interpretación derásica de Is 52,10, texto al que alude Lc 2,31: la salvación que Dios ha dispuesto está "ante todas las gentes". Con ello, el cántico incorpora el mismo tema que se encuentra en el relato mateano de los magos (Mt 2,1-12) y anticipa un tema central del libro de los Hechos de los Apóstoles (cfr. Hch 1,8).[264]

El segundo *oráculo de Simeón* (Lc 2,34c-35) está compuesto también según el procedimiento derásico antológico. Tradiciones y textos del A.T. se han recopilado en un relato unitario para ser aplicados a Jesús dentro del modelo derásico promesa-cumplimiento.[265] A este respecto, la frase: "éste está puesto para caída y elevación de muchos en Israel" alude a la tradición derásico-mesiánica de la *piedra-hijo* a que el N.T. recurre tantas veces para explicar la diferente reacción del pueblo judío ante Jesús. Aquí concretamente parece tratarse de una alusión a la piedra de tropiezo de Is 8,14. Pero pudiera también tratarse de una referencia de tipo general a dicha tradición en que no se excluye la "piedra angular" de Sal 118,22; Is 28,16 y la "piedra apocalíptica" de Dn 2,34.44 que 4 Esd 13,11ss identifica con el *ben-Adan* de Dn 7 (cfr. Lc 20,17-18 par).[266]

El V 34d presenta a Jesús como "señal de contradicción" mediante probable alusión derásica a los oráculos mesiánicos de Isaías. Recordemos que el niño que la *'almah* de Is 7,14 da a luz, es un *signo* (σημεῖον) dado por Dios a la casa de David, de cuyo contexto se deduce que tuvo más carácter negativo que positivo. Por otra parte, es de importancia constatar que dicho episodio se halla situado en el mismo contexto que la "piedra de tropiezo" de Is 8,14. De la misma forma –paralelismo derásico– el *signo de Jesús* será rechazado por las autoridades judías. Sin embargo, ese signo, al que se refiere el cántico, pudiera también aludir al *logion* evangélico en que Jesús *recurre* al *signo de Jonás* (Lc

---

263 S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los cánticos del Evangelio de la Infancia...*, pp. 301-306; R. E. BROWN, o.c., pp. 477-480. En ambos autores pueden verse otros lugares del A.T. a que recurre el cántico *Nunc dimittis.*

264 S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los cánticos del Evangelio de la Infancia...*, pp. 306-314.

265 Cfr. R. E. BROWN, o.c., pp. 480-486.

266 Cfr. el apartado 3.º de este capítulo: *el deráš cristológico,* a propósito de la cristología subyacente al juego de palabras *'eben-ben.*

11,29-32 par), para referirse a su muerte y resurrección al tercer día como único signo que se dará a los judíos y que éstos rechazarán.[267]

La imagen de la *espada* guarda también una alusión derásica al A.T. El problema, tal como muestra un somero recorrido por la tradición,[268] es saber qué texto, o tradición veterotestamentaria se esconde tras el símbolo de la espada. En último término pudiera tratarse de Ex 14,17: "si ordeno a la *espada* que atraviese el país y extirpe de él hombres y animales ...". Este texto tiene la ventaja de haber sido aplicado derásicamente por los *Oráculos Sibilinos* III, 316, para *describir* la invasión de Egipto por Antíoco Epífanes (hacia 170 a.C.): "porque una espada te atravesará por medio ...".[269]

En la descripción de la profetisa Ana (2,36-38) se percibe también el procedimiento derásico que se basa en la reutilización de materiales de la tradición para componer un nuevo relato unitario. En efecto, la imagen que se ofrece de la profetisa parece responder a la situación que las viudas tenían en las primitivas comunidades cristianas (p.e. Hch). Sin embargo, tampoco puede excluirse el paralelismo –o imitación– con la figura de Judit (Jdt 8,1-8), viuda de la tribu de Simeón que dió gracias a Dios con un cántico de alabanza (15,14-16,17), como Ana.[270]

1.2.2.4. *Deráš en el relato del niño Jesús en el templo: 2,41-52*

El episodio del niño Jesús entre los doctores de la Ley en el templo de Jerusalén es el final del evangelio lucano de la infancia. En sintonía con el resto del relato se observa un mismo procedimiento derásico. Se trata, de nuevo, del *estilo de imitación,* en paralelismo con otros personajes de la historia bíblica, o *estilo antológico,* por la serie de lugares de donde el autor recoge los materiales de su composición.

En efecto, a la base del relato pueden hallarse las leyendas de la tradición derásica judía, contemporáneas del tiempo del N.T., sobre Moisés y Samuel. A Moisés se le atribuye un talento fuera de serie ya desde niño, muy por encima de lo correspondiente a su estatura.[271]

---

[267] Cfr. lo que se dice posteriormente del "signo de Jonás" en el apartado siguiente de este segundo capítulo, al tratar del deráš en los relatos de la pasión, muerte y resurrección de Jesús.

[268] Cfr. la exposición de R. E. Brown, o.c., pp. 482-484.

[269] Ibíd., pp. 484-486.

[270] Ibíd., pp. 486-488.

[271] Fl. Josefo, *Ant.* II, 9,6; Filón, *De Vita Mosys,* 1,21 ss.

Asimismo, de Samuel la haggadá dice que comenzó su actuación profética a los doce años,[272] concretando así la fecha de su llamada por Dios en el templo (cfr. 1 S 3,1-18). También la versión griega del relato de Susana (Dn 13), dice del joven Daniel (de doce años en la Siro-Exaplar) que recibió un espíritu de inteligencia (V 45) que lo puso por encima de los ancianos. En consecuencia, el esquema básico del relato lucano parece estar en paralelismo con estos ejemplos. Al propio tiempo explica por qué se unió un episodio de la adolescencia al relato de la infancia como enlace con el relato del futuro ministerio.[273]

El centro del relato lo ocupa la revelación cristológica de V 49, a saber, la filiación divina de Jesús: "¿No sabíais que yo tenía que estar en la casa [en las cosas] de mi *Padre*?". Este dato cristológico unido, sin duda, a reminiscencias históricas de la vida de Jesús, se habría articulado derásicamente en una escena compuesta en paralelismo con los ejemplos de Moisés, Samuel y Daniel. A su vez el dato cristológico bien puede ser una retroproyección de la fe postpascual tal como ya se ha comentado más arriba y se insistirá en el apartado siguiente de este capítulo.

Por lo que se refiere al procedimiento derásico de la *conclusión,* V 52, hay que decir que, a semejanza de 1,80 y 2,40, *imita* el estilo estereotipado de los relatos paralelos del A.T.: Así 1 S 2,21.26; 3,19.[274]

2. Deráš en torno a la pasión, muerte y resurrección de Cristo

El A.T. ocupa un lugar destacado en los diferentes relatos y formulaciones kerigmáticas de la pasión, muerte y resurrección de Cristo. El recurso derásico al texto bíblico tuvo ahí un lugar privilegiado por cuanto constituía el único modo válido, para la comunidad cristiana primitiva, de expresar el cumplimiento de la voluntad de Dios en el acontecimiento desconcertante de la muerte de Jesús (el escándalo de la cruz: 1 Co 1,23). En efecto, el A.T., en su calidad de palabra de Dios, representa el lugar por excelencia en que Dios ha consignado su

---

[272] Fl. Josefo, *Ant.* V, 10,4.

[273] Cfr. J. Dupont, *Luc 2,41-52: Jésus à douze ans,* Assemblées du Seigneur 14 (1961) 25-41.

[274] Para una discución más amplia, cfr. R. E. Brown, o.c., pp. 501-518, espec. 509-515.

plan de salvación. Por ello, cuanto le ha sucedido a Jesús en su pasión, hasta llegar a la resurrección a través de su muerte, ha tenido que suceder *según lo anunciado en la Escritura.*[275] De ahí el recurso al A.T. en función de la Pascua de Jesús, de la que la Escritura viene a ser un anuncio o anticipo, unas veces en forma global, otras con referencia a pasajes concretos.

2.1. *La Escritura como conjunto derásico confirma la Pascua de Jesús*

En los escritos del N.T. es frecuente encontrar el recurso a la Escritura, en su totalidad, en función del misterio pascual de Cristo. De este modo, el A.T. viene a ser considerado como un conjunto convergente derásicamente en la muerte y resurrección de Cristo. Tras ello, se ve con claridad la intención de los cristianos de mostrar que el final de la vida de Jesús pertenecía al plan trazado por Dios en el desarrollo de la historia de la salvación. Dicha forma teológica de expresión no fue descubrimiento particular de los cristianos sino que éstos utilizaron la manera de hablar que era habitual entre los rabinos y con la que mostraban que la Escritura es en su unidad notificación de la voluntad divina. Lo propio de los cristianos fue, más bien, poner todo el A.T. en relación con la muerte y resurrección de Cristo.[276] He aquí los textos:

– Mc 14,49 par Mt 26,56, referido a la pasión: "Todos los días estaba junto a vosotros enseñando en el templo, y no me detuvisteis. Pero es *para que se cumplan las Escrituras"*.

– Lc 18,31-33, tercer anuncio de la pasión: "Mirad que subimos a Jerusalén, y *se cumplirá todo lo que los profetas escribieron* del Hijo del Hombre; pues será entregado a los gentiles... y al tercer día resucitará".

– Lc 24,25-27, de la muerte y resurrección: "¡... insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas! ¿No *era necesario* que el Cristo padeciera y entrara así en su

[275] Cfr. J. SCHREINER, *El mensaje neotestamentario y la palabra de Dios en el Antiguo Testamento,* en: Íd. (Edit.), *Forma y propósito del Nuevo Testamento,* Barcelona 1973, pp. 11-31. *12-14.*

[276] Ibíd., pp. 14 s.; G. SCHRENK, γράφω, κτλ, TWNT, I, pp. 742-773. *754;* G. KITTEL, λέγω, κτλ, TWNT, IV, *"Wort" und "Reden" im N.T.,* pp. 100-140. *110-112.*

gloria? Y *empezando por Moisés y continuando por todos los profetas,* les explicó todo lo que había sobre él *en todas las Escrituras*".

– Hch 13,29s., de la muerte y resurrección: "... y cuando hubieron cumplido *todo lo que estaba escrito referente a él* le bajaron del madero y le pusieron en el sepulcro... Pero Dios le resucitó de entre los muertos".

– Jn 19,28 proclama el cumplimiento de la Escritura como un todo a partir de la muerte de Cristo: "*para que se terminara de cumplir la Escritura* dijo: 'Tengo sed' ".[277]

Podrían aducirse otros textos como Lc 22,22: "El Hijo del Hombre se marcha según está determinado" (también Hch 2,23; 4,28; 10,42; 17,31), que aunque no es propiamente hablando una fórmula de cumplimiento, no está lejos del "según las Escrituras".[278]

2.2. *Deráš de los salmos 22 y 69 en los relatos de la pasión*

La prefiguración y explicación teológica de la pasión y muerte de Jesús, dato fundamental del kerygma primitivo cristiano (cfr. 1 Co 15,3-5), la encontraron los hagiógrafos del N.T. en los Salmos de lamento y súplica, particularmente en los salmos 22 y 69 que constituyen, sin género de duda, una de las fuentes privilegiadas de *testimonios* a que recurrieron en busca de analogías y prefiguraciones que confirmaran lo acaecido en Jesús.[279]

El *Sal 22* presenta dos partes claramente distintas: en la primera, VV 2-22, el salmista invoca a Dios en una situación de terrible angustia. En medio de ella, describe con tono de lamentación su sufrimiento, causado por la malicia de sus enemigos y soportado por el Señor; la segunda parte, VV 23-32, es, en cambio, un himno de

---

[277] Así G. REIM, *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums,* Cambridge 1974, p. 48 s.; R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan,* III, Barcelona 1980, p. 543, nota 61.

[278] Cfr. E. L. ALLEN, *The Old Testament Background of* (πρὸ) ὁρίζειν *in the New Testament,* NTS 17 (1970-71) 104-108.

[279] Cfr. entre otros: C. WESTERMANN, *El Antiguo Testamento y Jesucristo,* Madrid 1972, pp. 136-139; cfr. pp. 101-106; C. H. DODD, *According to the Scriptures,* London 1952. Citamos la traducción italiana: *Secondo le Scritture,* Brescia 1972, pp. 92-107.

alabanza y acción de gracias por la ayuda recibida de Yahveh.[280] La *correspondencia* establecida por la haggadá cristiana entre Jesús y el Sal 22 se encuentra explicitada en diversas escenas de la pasión. A este respecto, a los lectores del Nuevo Testamento, no avezados a la exégesis derásica, les ha sorprendido siempre el que Jesús, momentos antes de su muerte en la cruz, clamara con lo que se suponía un grito de desesperación: *"Eloi, Eloi, lama sabactani"*; "¡Dios mío! ¡Dios mío! ¿por qué me has abandonado?", según Mc 15,34 par. Mt 27,46. Se trata, sin embargo, de una referencia de índole derásica a Sal 22,2 tanto en el fondo como en la forma. Es decir, el hagiógrafo del N.T. –o el mismo Jesús– están citando aquí todo el Salmo 22 completo, a semejanza de la exégesis rabínica en que es usual citar un libro por las palabras con que comienza.[281] Con ello, se expresa no la desesperación, sino la confianza en Dios que sale finalmente en favor del justo.[282] El N.T. asoció, por la técnica del paralelismo, la situación de Jesús en la cruz con la del salmista injustamente perseguido. De esta manera, aquel lamento del salmista venía a ser una *prefiguración* o anticipo de la situación real en que Jesús moría poniendo su confianza en Dios.

Este sentido lo corrobora Lc 23,46, texto paralelo de Mc 15,34, donde Lucas ha *sustituido* (procedimiento derásico de actualización por sustitución) la cita del Sal 22,2, por la oración de Sal 31,6: *"en tus manos pongo mi espíritu"*, ofreciendo así al lector, de una forma más clara, aunque también derásica, el *sentido* que Mc 15,34 par ofrecía de la muerte de Jesús.[283] Es probable que la fórmula joánica "todo se ha cumplido" (Jn 19,30) intente *sustituir* también la palabra de Mc 15,34, por una más próxima al sentido teológico pretendido por el evangelista:

---

[280] H.-J. KRAUS, *Psalmen*, I, Neukirken-Vluyn 1966³, pp. 174-185; A. GONZÁLEZ NÚÑEZ, *El libro de los Salmos*, Barcelona 1976², pp. 124-130; cfr. H. GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933 (1966²). Citamos la traducción española: *Introducción a los Salmos*, Valencia 1983, pp. 191-275.

[281] Entre otros, A. GELIN, *Les quatre lectures du Psaume 22*, BVieChr 1 (1953) 31-39, p. 38: "Citer le début d'un libre ou d'un document, pour un juif, c'était évoquer le document avec son sens total"; C. H. DODD, *Secondo le Scritture*, Brescia 1972, p. 63.

[282] Entre otros, J. GNILKA, *Mein Gott, mein Gott, Warum hast du mich verlassen (Mc 15,34 par.)* BZ 3 (1959) 294-297; E. J. MALLY, *The Gospel According to Mark*, en: "The Jerome Biblical Commentary", II, London 1970, p. 58.

[283] M. RESE, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas*, Gütersloh 1969, pp. 200-202.

Jesús muere como quien ha llevado a término el plan trazado de antemano por el Padre (Jn 14,31; 17,4).[284]

Así también Mc 15,24 par relata, junto a la crucifixión de Jesús, el reparto de sus vestidos, echando a suerte sobre ellos, con palabras de Sal 22,19: "... se reparten sus vestidos (ἱμάτια), echando a suertes sobre ellos (βάλλοντες κλῆρον) para ver qué se llevaba cada uno".[285] En Jn 19,24 el mismo hecho, completado con el dato de la túnica sin costura de Jesús, se presenta como cumplimiento de la Escritura: "por eso se dijeron: 'no la rompamos: echemos a suerte a ver a quién le toca'. Para que se cumpliera la Escritura: *Se han repartido mis vestidos, han echado a suerte mi túnica".*[286] El recurso derásico al texto bíblico, se lleva a cabo por medio de la analogía o correspondencia: *analogía* verbal (ἱμάτια, ἱματισμός, βαλεῖν κλῆρον) y *correspondencia* de los hechos. De este modo, el salmista es *prefiguración* de lo ahora realizado en Jesús.[287]

Lo mismo cabe decir de Mc 15,29 par Mt 27,39: "*Y los que pasaban* por allí le insultaban, *meneando la cabeza* y diciendo: '¡Bah! Tú que destruyes el templo y lo construyes en tres días'." Palabras tomadas de Sal 22,8 y 109,25. También Mt 27,43: *"Ha puesto su confianza en Dios; que le salve ahora si es que de verdad le quiere; ya que dijo: 'soy Hijo de Dios' ",* de Sal 22,9 y Sb 2,18.

El mismo relato de Mc 15,36 par: "Corriendo uno a empapar una esponja en *vinagre,* poniéndola en una caña, le dió a beber...", de Sal 69,22, es interpretado de nuevo por Jn 19,28 como *cumplimiento* de la Escritura: "Después de esto, sabiendo Jesús que ya todo estaba cumplido, para que se acabara de cumplir la Escritura dice: *"tengo sed",* Sal 22,16 y Sal 69,22".[288]

---

284 Así R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan,* III, p. 350 s.

285 Así A. SUHL, *Die Funktion der alttestamenttlichen Zitate und Anspielungen im Markus-Evangelium,* Gütersloh 1965, pp. 47-49.

286 Ibíd., R. SCHNACKENBRUG, *El Evangelio según San Juan,* III, p. 335: "La cita indirecta de Sinópt. fue después reproducida en su tenor literal completo, y desde luego según Sal 21,19 (LXX) y de acuerdo con el *parallelismus membrorum* del V. del Salmo, distinguiendo el reparto de las vestiduras (ἱμάτια, plural) y el sorteo de la tūnica (ἱματισμός, singular)".

287 Cfr. nota 279.

288 A. SUHL, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate...,* p. 61 s. Una comparación del texto joánico y sus significado teológico con el texto sinóptico puede verse en R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan,* III, pp. 347-349.

2.3. *Otros paralelismos y correspondencias de índole derásica entre hechos de la pasión y textos o tradiciones del A.T.*

Ya se ha reiterado que la forma empleada por los autores del N.T. para proclamar el cumplimiento de la voluntad divina, en las diversas circunstancias que rodearon la pasión, fue el recurso derásico a aquellas tradiciones del A.T. que podían servir de "prefiguración" y "profecía" de las mismas, ya por su contenido mesiánico, ya porque suponían logros fundamentales en la reflexión teológica del A.T. Por ello, además del recurso a los Salmos 22 y 69, ya tratados, se indican, a continuación, otros ejemplos significativos de exégesis derásica a propósito de la pasión, muerte y resurrección de Cristo.

Un excelente ejemplo de paralelismo derásico es el que establece el cuarto evangelio entre el hecho de la crucifixión de Jesús, y *la tradición haggádica de la serpiente de bronce* (Nm 21,4-9), levantada por Moisés en el desierto: Jn 3,14s; cfr. 8,28; 12,32-34; 19,37.[289] A este respecto, la base de la comparación entre el episodio de la serpiente y la escena del Levantado-y-Traspasado (Jn 19,31-37) reside en que en ambos casos la salvación se produce mediante una "elevación". Sin embargo, para comprender todo el sentido de la aplicación de dicho episodio a la crucifixión de Cristo hay que tener en cuenta la interpretación que el mismo fue adquiriendo en la tradición judía tanto bíblica como extrabíblica. Ello permite sacar todas las consecuencias del paralelismo entre ambos hechos, pretendido por el cuarto evangelio, así como entender mejor la razón del recurso a la serpiente de bronce para exponer el hecho y las consecuencias de la "elevación" de Cristo.

La investigación en torno al relato de Nm 21,4-9 y su interpretación en la literatura del temprano judaísmo, ha sido recientemente llevada a cabo por G. Maneschg,[290] tal como ya se hizo constar en la introduc-

---

[289] Los textos de Jn 3,14s; 8,28 y 12,32-34, que contienen las tres predicciones de la "elevación" de Jesús, sustituyen en el cuarto evangelio a las tres predicciones de la Pasión en los sinópticos (Mc 8,31; 9,31; 10,33 par) y son, al mismo tiempo, una profundización-actualización de las mismas (cfr. cuanto se dice en el cap. 5, acerca del deráš de las palabras de Jesús en la tradición del N.T.); cfr. R. SCHNACKENBRURG, *El Evangelio según San Juan,* I, Barcelona 1980, p. 445 ss.

[290] Esta exposición se basa en la tesis de H. MANESCHG, *Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21,49) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur.* Eine Traditionsgeschichtliche Studie, Frankfurt-Bern 1981. De esta obra hemos ofrecido una emplia nota bibliográfica en: EstBíb 42 (1984) 203-206, haciendo hincapié en los procedimientos derásicos.

ción. Por lo iluminador que resulta para la completa valoración y ponderación del deráš joánico –y para el estudio del deráš del N.T. en general– nos detenemos en los pasos seguidos por su autor deteniéndonos, de nuestra parte, en los procedimientos derásicos.

Por lo que se refiere a la interpretación de Nm 21,4-9 en el judaísmo helenístico destaca *Sb 16,6-7:*

> Como advertencia se vieron atribulados por breves tiempos, pues tenían un *símbolo de salvación* (σύμβολον σωτηρίας) como recuerdo del mandamiento de tu ley; y el que a él se volvía se salvaba, no por lo que contemplaba, sino por tí, Salvador de todos (τὸν πὰντων σωτῆρα).

En el contexto del largo midráš (Sb 10-19) sobre el relato de las plagas (Ex 7-12), el autor de Sb habla de "un símbolo de salvación". Se trata, sin género de duda, de una interpretación derásica de la serpiente de bronce. El punto de partida del autor debería ser el texto de LXX de nuestro relato. En dicha versión se encuentra ya una interpretación derásica de la palabra hebrea *nes* (estandarte, mástil), como "signo" (σημεῖον), con que la haggadá interpreta la serpiente de bronce equiparándola a los "signos" y "prodigios" del éxodo que como acciones poderosas de Dios despertaban la fe en el pueblo. Dicha interpretación se verifica mediante el procedimiento derásico de *actualización por sustitución.* Por consiguiente, así como en Nm 21,4-9 se condicionaba el don de la salvación a *mirar* a la serpiente como acto de obediencia, así también en Sb 16,6 se quiere decir que Dios es el que salva, previa la conversión que conduce a la *contemplación* del símbolo de salvación, no la serpiente.[291]

Una misma interpretación de Nm 21,4-9 se encuentra en la haggadá contenida en *Mišná, Roš ha-šaná,* III, 8: "...Cuando Israel dirigía su mente hacia lo alto y sometía su corazón a su padre que está en los cielos era curado y cuando no, se desvanecía". Destaca ya en esta haggadá una equiparación entre *ver* y *creer* (también *Mĕkilta* a Ex 17,11).[292]

---

[291] H. MANESCHG, o.c., pp. 101-191: "La interpretación de Nm 21,4-9 en el judaísmo helenístico". Allí se estudia también la interpretación en Filón, pp. 175-182.

[292] Ibíd., pp. 193-284.

En los *Targumim* a Nm 21,8-9 se encuentra el mismo dato fundamental:[293]

> – *Onqelos:* "Y Dios habló a Moisés: hazte una serpiente abrasadora y *ponla por signo ('t).* Todo el que sea mordido y la mire será restablecido ...".
> – *Targum Fragmentario:* "Y sucedía que todo el que había sido mordido por la serpiente y *levantaba su rostro en oración hacia su Padre que está en los cielos* y miraba a la serpiente de bronce, vivía".
> – *Pseudojonatán:* "Y sucedía que si la serpiente mordía a alguien y éste miraba a la serpiente de bronce y *dirigía su corazón en Nombre del Verbo de Yahveh,* permanecía con vida".

La *haggadá joánica* de la tradición de la serpiente de bronce se encuentra explícitamente en Jn 3,14-15, texto perteneciente al diálogo con Nicodemo (Jn 3,1-21). Se *alude* a la misma en Jn 8,28 y 12,32-34. A su vez, los tres textos *se refieren* a la escena del Levantado-y-Traspasado, escena culminante a la que el evangelista ha orientado su visión peculiar del evangelio en conjunto: *"mirarán al que traspasaron"* (Jn 19,37).[294]

Jn 3,14-15

Esta referencia a la serpiente de bronce se encuentra en la segunda parte del diálogo de Jesús con Nicodemo (VV 11-21) en que se trata de la aceptación del testimonio y de la revelación de Jesús que ha de tener su punto culminante en su "elevación" en la cruz como Hijo del Hombre. Más concretamente, los VV 14-15 pertenecen a la parte del discurso en que Jesús se presenta como el único revelador del Padre. En dicho contexto se habla de la necesidad de aceptar la revelación por la fe a través de la imagen de "nacer de arriba". En correspondencia con dicho tema se dice que este Hijo del Hombre tiene que ser "elevado" para que todo el que crea tenga "vida eterna". Y para resaltar la singularidad de este acontecimiento recurre el evangelista al episodio del éxodo en que los israelitas, entregados a la muerte, son salvados de

---

[293] Ibíd., pp. 285-384.
[294] Ibíd., pp. 385-426.

la mordedura de la serpiente por la intercesión de Moisés. En la "elevación" de la serpiente en el desierto ve el evangelista un *Paralelismo* y *prefiguración* de la "elevación" del Hijo del Hombre y sus consecuencias.

¿Cuál es el *procedimiento derásico* por el que se interpreta Nm 21,4-9 en Jn 3,14-15? El texto de Jn 3,14-15 no contiene una cita explícita de Nm 21,4-9 –de ahí que carezca de fórmula introductoria– sino una referencia explícita al mismo que se aproxima al texto de LXX. Según H. Maneschg, objetivo y consecuencia de la "elevación" del Hijo del Hombre en la cruz son interpretadas *tipológicamente por comparación con el suceso salvador de la "elevación" de la serpiente en el desierto.*[295] En la imagen de la elevación coinciden *tipo* y *antitipo* y, con ello, se expresa tanto el modo como el hecho de la futura "elevación" de Jesús.

Admitiendo, sin embargo, la tipología como base de la comparación, nos parece que la interpretación joánica de Nm 21,4-9 se verifica sobre las bases de un procedimiento derásico más concreto: la *gĕzerá šawá,* que en este caso abarca la *analogía de hechos y palabras* y que se manifiesta tras las partículas comparativas: "así ... como" (καθώς - οὕτως).[296]

A) *Analogía de los hechos que se comparan:* La base de la comparación, entre el episodio de la serpiente (tipo) y la escena del Levantado-y-Traspasado (antitipo), está en que en ambos casos la salvación se ha producido mediante una "elevación".

B) *Analogía de las palabras del relato de Nm 21,4-9 y el texto joánico:*

a) La idea de la "elevación" se expresa en TM en la palabra *nes* (estandarte). LXX lo traduce por "signo". El Targum palestinense lo interpreta como "lugar elevado". El evangelista interpreta el hecho con la palabra ὕψωσεν (elevó) traída de V 14b. En ambos casos, sin embargo, se trata de que algo de carácter salvífico tiene que ser elevado para posibilitar la visión, es decir, la fe en orden a la salvación.

---

[295] Ibíd., pp. 404-410.

[296] Cfr. nuestra nota bibliográfica de la obra de H. MANESCHG, citada en nota 290, pp. 214-216.

Es claro, por lo demás, que en el verbo ὑψωθῆναι (V 14b), el cuarto evangelista utiliza la técnica derásica del doble sentido *(tarté mišma')* para indicar la crucifixión y la exaltación, sentido que puede ser hasta triple por aludir *(rémez) también al 'Siervo de Yahveh' de Is 52,13 (cfr. Jn 1,29).*[297]

b) Πᾶς se refiere en Nm 21,8 a Israel. En Jn 3,15, sin embargo, adquiere, por deráš, una dimensión salvífica universal y cósmica. La universalidad es concebida como atracción de la mirada de fe (cfr. 19,37) de todos los hombres hacia el Hijo del Hombre "elevado" en la cruz (cfr. 12,32).

c) ζήσεται (LXX) - ζωὴ αἰώνιος (Jn). En Nm se trata de librar del veneno mortal de la serpiente. En Jn se trata, por deráš, del don salvífico por antonomasia otorgado por Jesús. Lo contrario es la muerte y condenación a las que los hombres permanecen entregados sin la revelación y sin la fe.

d) 'Ιδών (LXX) - πιστεύων (Jn). *Ver* y *Creer* se implican mutuamente por su contenido. El mirar es la visualización del creer. De ahí que al *mirar* de Nm le corresponda, por deráš, el *creer* en Jn. Se trata de un elemento que tiene fuerte apoyo en la tradición haggádica del relato: *Sb* 16,7; *Mišná,* RHŠ, III, 8; *Měkilta* a Ex 17,11; Los *Targumim: Pseudojonatán:* "el que dirigía su corazón a Dios"; *Fragmentario:* "levantar el corazón en oración".

El evangelista visualiza la *fe* como acto de *mirar* en la escena final del Levantado-y-Traspasado: *"mirarán al que traspasaron"* (Jn 19,37; cfr. Ap 1,7) acomodación cristológica del texto tomado de Za 12,10,[298] interpretado como mesiánico en el Targum palestinense[299] y con el que

---

[297] Cfr., sobre todo, W. THÜSSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium,* Münster i.W. 1969².

[298] Así E. D. FREED, *Old Testament Quotations in the Gospel of John,* Leiden 1965, p. 114 s.; R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan,* III, p. 360.

En el TM, el pasaje citado de Za 12,10 dice: "Me contemplarán a mí al que han traspasado", referido a Yahveh o al traspasado como lugarteniente de Yahveh (cfr. F. BUCK, *Zacarías,* en: "La Sagrada Escritura". Antiguo Testamento, VI (Profesores de la Compañía de Jesús. BAC 323), Madrid 1971, pp. 506-550. *533-536*).

[299] A pesar de que la figura del traspasado de Za 12,10-14 permanezca en una penumbra misteriosa (como el Siervo de Yahveh de Is 53), su sentido mesiánico aparece tanto en el contexto general del deutero Zacarías (9-14) (cfr. C. STUHLMUELLER, *Zechariah,* en: "The Jerome Biblical Commentary", I, pp. 394-398), como en el Targum palestinense a Za 12,10. He aquí la haggadá targúmica: "Y haré morar sobre la casa de

el evangelista expresa el cumplimiento del plan salvífico de Dios sobre los hombres como cumplimiento acabado de la Escritura (cfr. Jn 19,28).

Jn 8,28

"Cuando *hayáis levantado* (ὅταν ὑψώσετε) al Hijo del Hombre, entonces sabréis que Yo Soy...". Se trata del segundo anuncio de la "elevación" predicho por Jesús, a través de una *alusión* o *rémez* a la serpiente de bronce, a que hace referencia el futuro "cuando hayáis levantado...",[300] y, por el procedimiento del doble sentido, al Siervo de Yahveh de Is 52,13.

Jn 12,32-34

Es la tercera predicción de la "elevación".[301] En ella se contiene también ina *alusión* o *rémez* a la serpiente de bronce cuando el

---

David y sobre los habitantes de Jerusalén un espíritu de profecía y de plegaria de verdad. Y después de esto saldrá el *Mesías,* hijo de Efraím, a entablar batalla con Gog y lo matará Gog delante de la puerta de Jerusalén y me mirarán a mí y me preguntarán: ¿Por qué han traspasado las naciones al *Mesías,* hijo de Efraím? Y llorarán por él como lloran un padre y una madre por su hijo único y se contristarán por Él como se contristan por el primogénito" (A. SPERBER, *The Bible in Aramaic,* III. The Latter Prophets, Leiden 1962, p. 495 donde aduce en el aparato crítico a Za 12,10, el texto del targum fragmentario (palestinense) (cfr. cuanto dice el autor en p. XI). Cfr. Za 9,9 y targum palestinense a Gn 49,10-11, aludido en Mc 11,1-11; Lc 19,28-38 y citado explícitamente en Mt 21,1-11 (V 5) y Jn 12,12-16 (V 15). Asimismo la imagen del pastor de Za 11,4-14, cuyos VV 12-13 son citados en Mt 27,9-10.

[300] Al margen de esta alusión a la serpiente de bronce, J. BONNET, *Le "midrash" de l'évangile de Jean,* Paris 1982², p. 69, ve en 8,28, en sintonía con todo el capítulo 8, una alusión a la historia de Isaac de tan rico paralelismo con la historia de Jesús (léase: sacrificio de Isaac y sacrificio de Jesús, Ibíd., p. 70 ss.).

En lo tocante al deráš, destaca en Jn 8,28 la aplicación a Cristo de un nombre de Dios en el A.T.: "Yo Soy" (cfr. el apartado "el deráš cristológico" del cap. 3). El reconocimiento de Cristo en su plena identidad divina en el momento de la crucifixión-exaltación se correponde también en el cuarto evangelio con el tema de la "hora de la gloria" (Jn 12,23.27...) por la que parece aplicarse a Jesús la teología contenida en el concepto veterotestamentario de *kabôd* y en la metonimia targúmica de designación divina *'Iqar Šekiná (Gloria de la Presencia)* (cfr. J. BONNET, o.c., pp. 75-83). La cruz es en el evangelio de Juan el momento culminante de la *revelación* de la dignidad divina de Jesús y tema central en la teología del evangelista (cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan,* II, Excursus 13: *Exaltación y glorificación de Jesús,* pp. 490-505).

[301] La teología joánica de la "elevación" se encuentra dentro del intento del primitivo cristianismo por superar el "escándalo de la cruz". La peculiar visión joánica no se contenta con aducir una "prueba" de la Escritura sino que elabora toda una reflexión

comentarista añade: "decía esto para *significar* (σημαίνων) de qué muerte iba a morir". El verbo σημαίνων *alude* al σημεῖον de Nm 21,9 (LXX), con lo que la muerte de Jesús en la cruz adquiere el carácter de *signo por antonomasia,* dentro de la teología particular del evangelista sobre los signos.

Con la aplicación de la imagen del Traspasado a Jesús (Jn 19,37), proveniente de Za 12,10, el evangelista pretende expresar no sólo la visualización de la fe, en paralelismo derásico con la figura de la serpiente de bronce, sino también resaltar la realeza mesiánica de la escena: en lo alto de la cruz aparece el Rey Mesías, Hijo del Hombre, que lleva a cabo la redención universal.[302]

En la escena del costado de Cristo traspasado por la lanza del soldado (Jn 19,31-37), se encuentra también el recurso derásico a otra tradición del A.T. En efecto, a partir del *hecho* de que a Jesús no le quebraron las piernas, porque ya había muerto (V 33), el evangelista traza un *paralelismo* derásico con la figura del cordero pascual al que no debía quebrársele ningún hueso (V 36), según la prescripción del ritual bíblico de la cena pascual (Ex 12,46).[303] De este modo, el evangelista contempla en el Traspasado al verdadero *Cordero de Dios* que quita el pecado del mundo (cfr. Jn 1,29.36). Consiguientemente, su muerte tiene valor expiatorio, en analogía con el cordero pascual cuyo sacrificio estaba prefigurado, según la tradición, en el misterioso episodio del sacrificio de Isaac de Gn 22.[304] En este mismo sentido, es

teológico-derásica que valora el acontecimiento de la cruz como exaltación por Dios y comienzo de su dominio salvífico universal (cfr. R. SCHNACKENBURG, tal como se cita en la nota anterior).

[302] Cfr. nota 299.

[303] Sobre el texto del A.T. subyacente a Jn 19,36 no ha habido unanimidad entre los autores. Los más prefieren Ex 12,46; 12,10 (LXX); Nm 9,12. Otros, en cambio, se han inclinado por Sal 34,21 en que se trata de la protección de Dios sobre el justo (C. H. DODD, *Interpretación del cuarto Evangelio,* Madrid 1978, p. 238 s.). Bien pudiera tratarse, sin embargo, de una cita que fusiona ambos sentidos: así R. LE DÉAUT, *La Nuit Pascale,* p. 330.

[304] *El Libro de los Jubileos* es el testimonio más antiguo que pone el sacrificio de Isaac (Gn 22) en relación directa con la Pascua, hasta hacerlo coincidir con la fecha de su celebración en las últimas horas del 14 de Nisán y en las primeras horas del 15 (cfr. 49,1). Isaac, pues, había de ser sacrificado en el mismo tiempo en que posteriormente sería inmolado el cordero pascual, fue, sin embargo, sustituido por un carnero (cfr. R. LE DÉAUT, *La Nuit Pascale,* pp. 179-184). Para la exégesis cristiana es, pues, importante constatar la integración de la *'Aqedá* en la ideología pascual (Ibíd., p. 200 s.; también G. VERMES, *Scripture and Tradition in Judaisme,* pp. 214-216).

también de índole derásica la coincidencia entre la hora de la muerte de Jesús (V 31) y la hora en que el templo se preparaban los corderos para la fiesta (cfr. Jn 18,28; 19,14)[305] a pesar de que haya que reconocer que este dato no se halle explicitado en el texto. Al propio tiempo, en la cita del V 36: *"no se le quebrará ningún hueso"*, se *alude*, por medio del procedimiento derásico del doble sentido *(tarté mišma')*, al justo paciente de Sal 34,21, quien, perseguido, pone su confianza en Dios para que le salve del peligro.[306]

Otro paralelismo derásico entre un hecho de la pasión y una tradición del A.T. es el referente al *abandono de Jesús* por parte de sus discípulos *en la pasión y muerte*. En ello vieron los hagiógrafos el *cumplimiento* de la profecía de Za 13,7: "heriré al pastor y se dispersarán las ovejas", texto que se encuentra citado explícitamente en Mc 14,27 par Mt 26,31, camino de Getsemaní, e implícitamente en Jn 16,32 (quizás se encuentre una alusión al mismo en Lc 22,31). Por lo que se refiere a la cita de Za 13,7 parece seguro que ha sido modificada por Mc para acomodarla al contexto. A la predicción de Jesús, acerca del escándalo de los discípulos: "todos os vais a escandalizar" (σκανδαλισθήσεσθε: Mc 14,27 par), le corresponde el futuro "heriré" (πατάξω), en vez del imperativo "hiere al pastor" (πατάξον LXX = TM). Con la aplicación de Za 13,7 a Jesús, tal como se ha comentado a propósito de Za 12,10 en Jn 19,37, se muestra el cumplimiento (derásico) de la Escritura y su sentido. A este respecto, la tradición evangélica ha visto en el abandono de Jesús, por parte de los suyos, la realización de la profecía mesiánica del pastor herido, alegoría con que el deutero Zacarías se refiere al Rey Mesías. Así lo corrobora el Targum a Za 13,7 donde se traduce por 'Rey' las dos veces que la palabra 'pastor' aparece en el TM. Con ello, se ofrece también una interpretación mesiánica del abandono de Jesús por parte de sus

---

305 Así J. JEREMÍAS, *La Última Cena. Palabras de Jesús*, Madrid 1980, p. 86; R. LE DÉAUT, *La Nuit Pascale*, p. 202; J. BONNET, *Le "midrash" de l'évangile de Jean*, p. 70.
De la antigüedad de la comparación de Jesús con el cordero pascual son testigos numerosos textos del N.T.: 1 Co 15,7; 1 P 1,19; cfr. Ap 5,6.9.12; 12,11...

306 Así R. LE DÉAUT, *La Nuit Pascale*, p. 330, quien sostiene la fusión de ambos motivos: el cordero y la protección de Dios sobre el justo preseguido de Sal 34,21, a la manera del Siervo de Yahveh (Is 53). A este respecto comenta A. DÍEZ MACHO, *Targum y Nuevo Testamento*, en: *Mélanges Eugene Tisserant I*, Città del Vaticano 1964, pp. 153-185: "Los círculos teológicos judíos del s. I de la Era cristiana habían asociado *'Aqedá, Siervo de Yahveh* y *sacrificio del cordero pascual..."* (p. 162).

discípulos en general (Mc 14,27.50 par Mt 26,31.56) y de la negación de Pedro en particular (Mc 14,29-31 par).[307]

2.4. *Un ejemplo de deráš toponímico en el relato de la pasión: "el campo de sangre" (Haqueldamá)*

Entendemos aquí por deráš toponímico el cambio o atribución de un nombre a un determinado lugar en función del acontecimiento cristiano acaecido en él. Este sería el caso del "campo de sangre" comprado con el precio obtenido de la traición de Judas.

Los hechos, sin embargo, son presentados de forma netamente distinta en Mt 27,3-10 y Hch 1,16-20 (cfr. Fragmento 3 de Papías, del libro IV de su *Explicación de los discursos del Señor).*[308] Según Hch 1,26-20, el campo era propiedad de Judas, comprado con el precio de su traición y, al parecer, habría sido su propia sangre, derramada en dicho campo, la que le dió sobrenombre. Por el contrario, el relato de Mt atribuye la compra del campo a los sumos sacerdotes con el precio de la sangre de Jesús. Al propio tiempo, tanto el relato de Mateo como el de Hechos han interpretado teológicamente los recuerdos concretos, por medio del recurso derásico al A.T. y en función de dos hechos diferentes: Mateo los ha relacionado con la pasión de Jesús; el libro de los Hechos los ha rememorado a propósito de la elección de Matías (Hch 1,15-26).[309]

---

[307] Así F. VOUGA, *Jésus et l'Ancien Testament,* LumièreV 28 (1979) p. 64.

[308] He aquí el texto de la muerte de Judas procedente del Fragmento 3 de Papías del libro IV de su *Explicación de los discursos del Señor.* "Como ejemplo grande de impiedad anduvo en este mundo Judas, quien llegó a hincharse de tal modo en su carne que no podía pasar ni siquiera por donde pasa fácilmente un carro; ni aún la sola mole de su cabeza. Porque dicen que los párpados de su ojos se le hincharon de tal modo, que ni él podía absolutamente ver la luz, ni le era tampoco posible a ningún médico verle los ojos ni aun con el auxilio de un anteojo. A tal profundidad estaban de la superficie exterior. Sus partes vergonzosas dicen que aparecían más repugnantes y mayores que cuanto hay de indecoroso y que echaba por ellas de todo su cuerpo pus y gusanos para escarnio sobre los propios excrementos. Y después de muchos tormentos y castigos, murió –dicen– en un lugar de su propiedad, que quedó desierto y despoblado hasta el presente a causa del mal olor. Es más, hasta el día de hoy no puede nadie pasar cerca de aquel lugar si no se tapa las narices con la manos. Tan enorme fue la putrefacción que se derramó de su carne sobre la tierra" (trad. de D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos* (BAC 65), Madrid 1965 (reimpresión), p. 878 s.).

[309] Nos atenemos básicamente al planteamiento de P. BENOIT, *La mort de Judas,* en Íd., *Exégèse et Théologie,* I, Paris 1961, pp. 340-359 y de A. WEISER, *Die Apostelgeschichte.* Kapitel 1-12 (ÖkumTaschKomNT 5/1), Gütersloh-Würzburg 1981, pp. 62-72

Por lo que respecta al texto de *Hechos*, el relato ofrece un tenor alejado ya un tanto de los acontecimientos históricos (VV 18-19). La forma de presentar la muerte de Judas parece estar inspirada en Sb 4,19, a partir de donde puede explicarse la expresión "cayendo de cabeza" (πρηνὴς γενόμενος). Entre ambos contextos existe un profundo paralelismo. En efecto, el autor parece haber visto una *correspondencia* entre la muerte del impío que no ha comprendido al justo, a quien ha ultrajado y condenado a una muerte infame, y la suerte de Judas. De ahí que la describa con los mismos rasgos. Este procedimiento derásico se llama *historia por paralelos,* utilizado particularmente por Lucas, tal como se ha visto en sus relatos de la Infancia.[310] En el texto se dice que Judas compró un campo, ello se debe a que era la forma más natural de hablar para aplicarle el texto de Sal 69,26 –salmo en que el deráš cristiano descubrió tantas alusiones a la pasión–: *"Que su morada quede desierta y no haya quien habite en ella"* (texto procedente de LXX en que Lucas ha introducido cambios para acomodarlo al contexto). Los cristianos vieron en ello un *anuncio* de la maldición divina sobre el traidor, que se concretaba en el lugar maldito conocido popularmente como campo de Judas (*su* campo). Por consiguiente, la maldición del justo paciente contra sus perseguidores, a que se refería el Salmo, se convierte, por procedimiento derásico *pēšer,* en *predicción* de la maldición que pesaba sobre Judas y su campo: "era preciso que se cumpliera la Escritura" (Hch 1,16).[311]

El tenor del relato de Mateo es bastante diferente. El evangelista ha construido, a partir de los hechos que propone, una perícopa en la que muestra *su talante de escriba* en el conocimiento y uso de las técnicas derásicas judías de interpretación bíblica. El tema que domina la perícopa de Mateo (27,3-10) no es ya la muerte de Judas sino "las monedas de plata", convertidas en "precio de sangre". La muerte de Judas es contada con una sola palabra en el V 5: "se ahorcó"

(bibliografía p. 63); también G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte,* I. Komm. zu Kap. 1,1-8,40 (HThKomNT, V/1), Freiburg-Wien 1980, pp. 211-221.

310 Cfr. A. DÍEZ MACHO, *Deráš y exégesis del N.T.,* p. 53 s.: "Lucas busca en el A.T. paralelos del contenido de su historia y expresa esta historia, en cuanto puede, con fraseología veterotestamentaria" (cfr. cuanto se ha dicho en este mismo capítulo acerca del deráš en Lc 1-2).

311 Cfr. C. H. DODD, *Secondo le Scritture,* p. 61 (cfr. también lo dicho anteriormente acerca de los Salmos 2 y 69).

(ἀπήγξατο), término con el que probablemente se alude a 2 S 17,23, donde se dice que Ajitófel se ahorcó. En cambio, las monedas de plata son mencionadas siete veces (cuatro veces por su nombre y tres a través de un pronombre) y la sangre tres veces. La paradoja existente entre la sangre inocente y la recompensa miserable (un aspecto del escándalo de la cruz) la explica Mateo, como *cumplimiento* del designio de Dios, por medio del recurso derásico a la Escritura. De este modo, ofrece un razonamiento teológico de lo que Mc 14,11 par. Lc 22,5 (dif. Mt 26,15: treinta monedas de plata) se limitan a contar: que Judas se comprometió a entregar a Jesús a las autoridades judías por dinero.[312] La fundamentación bíblica de los hechos que propone, la obtiene Mateo mediante recurso a Za 11,13 y a diversos lugares de Jeremías. Estos últimos, parecen acaparar la atención del evangelista hasta el punto de que la fórmula con que introduce la cita bíblica refiere el conjunto de la misma a Jeremías: *"entonces se cumplió lo dicho por el profeta Jeremías que dice ..."* (Mt 27,9a = Mt 2,17). Con ello, estamos de nuevo ante el procedimiento derásico *pěšer* típico de Mateo por el que el evangelista conecta directamente los hechos que relata al texto bíblico. De esta manera, considera la Escritura como profecía o predicción de los mismos en razón de la *luz escatológica* propia del acontecimiento de Cristo.[313]

Con la aplicación a Jesús de los textos indicados, se proclama el cumplimiento de la Escritura y el sentido de la misma. Jesús es el pastor rechazado de Za 11,7-14 (el traspasado de 12,10 (Jn 19,37) y herido 13,7 (Mc 14,27), alegoría que la tradición del deutero Zacarías refiere al Rey Mesías).[314]

Para enunciar más fácilmente los distintos lugares bíblicos de la cita de Mt 27,9b-10 y las técnicas derásicas con que se establece la relación texto bíblico-contexto narrativo procederemos enumerando cada frase de la misma:

---

312 Así A. VANHOYE, *Les récits de la Passion dans les Evangiles Synoptiques,* en: Assemblées du Seigneur 19 (1971) 38-67. *48s.*

313 Cfr., sobre todo, K. STENDAHL, *The School of St. Matthew,* pp. 120-126.

314 Cfr. nota 299; también C. H. DODD, *Secondo le Scritture,* pp. 66-69; P. LAMARCHE, *Zacharie IX-XIV, structure littéraire et messianisme,* Paris 1961. Para targum palestinense a Gn 49,10-11 y Za 9,9: M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense,* pp. 123-134.

a) καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια

La frase proviene de Za 11,13b con la sola adaptación de haber entendido la primera persona singular del verbo, como tercera del plural. La conexión con el relato se verifica a través de la técnica derásica de la analogía verbal, representada en las *treinta monedas* de plata. Con ello se traspone a Jesús una profecía mesiánica del judaísmo. El salario irónico del Pastor (cfr. Ex. 21,32), Rey Mesías, es por deráš, *prefiguración* del precio de la sangre de Jesús.

b) τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ

Esta segunda frase proviene de Za 11,13a. Es opinión bastante extendida que Mateo ha utilizado el TM cuyas consonantes ha leído, por el procedimiento *'al tiqré,* con otras vocales: la expresión *'dr hyqr* habría sido leída como *'éder hayyaqar:* "el precio de uno que ha sido tasado", dando a *hyqr* el valor de un adjetivo.[315] Parece, sin embargo, que Mateo ha tenido presente un texto griego distinto de LXX. En efecto, nuestro texto concuerda con la versión de *Aquila* a Za 11,13a: ἡ τιμὴ ἣν ἐτιμήθην ὑπὲρ αὐτῶν, versión literal de TM con la sola diferencia de que la palabra τιμή retiene, en griego, los dos matices contenidos en los dos términos hebreos: *'éder, espléndido,* y *yeqar, precio.* Mateo, pues, parece haber tenido presente esta versión introduciendo en ella, al propio tiempo, las variantes que creyó oportunas para adaptar el texto del A.T. a su composición derásica. El aoristo de primera persona, ἐτιμήθην, pasa a participio pasivo perfecto de tercera persona, τετιμημένου, "del apreciado"; el relativo ἥν pasa a artículo masculino, concertando con el participio al que acompaña. Finalmente, de la pluma de Mateo es la explicación del simple ὑπερ αὐτῶν en la paráfrasis ἀπὸ υἱῶν Ἰσγαήλ, con que da a entender la culpabilidad de las autoridades judías en la condena de Jesús.[316] LXX no traduce propiamente las palabras hebreas *'éder hayeqar* sino que las interpreta por medio de una paráfrasis targumizante: "y mira si es justa (δοκιμόν) la forma con que he sido tasado (ἐδοκιμάσθην) por ellos.

c) καὶ ἔδοκαν αὐτὰ εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως

El texto tiene aquí resonancias en Za 11,13b, pero presenta elementos nuevos. La cita de Zacarías no podía prestar soporte bíblico a todos

---

[315] R. H. GUNDRY, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel,* Leiden 1967, p. 126.
[316] Así K. STENDAHL, *The School of St. Matthew,* p. 121.

los elementos del relato que se pretendían explicar como cumplimiento de la Escritura. Sobresale, a este respecto, la palabra central ἀγρός, que procede, como normalmente se reconoce, de Jr 32,6-9 (LXX 39,6-9) donde se trata de la compra de un campo en Anatot. La técnica derásica utilizada es la de *paralelismo* o *analogía* entre el *campo* comprado con el precio procedente de la sangre de Jesús y la compra de un campo en Jr 32,6ss.

La designación de este campo como "campo del alfarero", precisión que se adapta a los datos topográficos de Jerusalén, así como que era lugar destinado a cementerio (de extranjeros), tiene *apoyo bíblico* en la lectura de TM a Za 11,13b: *Yôṣer,* sin excluir su variante textual, *'ôṣar* tesoro (κορβανᾶν Mt).[317] Pero también puede derivarse de Jr 19,1-13 en cuyos versículos 1 y 11 aparece la palabra "alfarero" y cuya atmósfera contiene gran paralelismo con el texto de Mateo; allí se encuentra la expresión "sangre de inocentes" (Jr 19,4), que también puede conectar con Jr 26,15 donde la misma expresión, aplicada al profeta, se encuentra en singular (αἷμα ἀθῷον), como en Mt 27,4. La ambientación de ambos pasajes es tan parecida que GUNDRY viene a concluir que Mateo ve en nuestra perícopa "dos profecías separadas, una típica [Jeremías] y otra explícita [Zacarías] cumplidas en un único evento".[318] Por lo demás, el texto de Jr 18,2-3 habla también de un alfarero.

d) καθὰ συνέταξεν μοι κύριος

Mateo ha reelaborado las palabras introductorias de Za 11,13 dando a éstas el carácter de una fórmula estereotipada de obediencia por la que se muestra el cumplimiento de la voluntad divina en el sujeto que la ejecuta.

En conclusión, el texto de Zacarías 11,13 y las alusiones a Jr 19; 26; 32 y quizás 18, utilizadas por Mateo, con la libertad que le proporcionaban los procedimientos de la exégesis derásica para adaptarlos al contexto,[319] lejos de haber inventado los hechos, suponen la explicación teológica de los mismos.[320] El nombre de "campo de sangre" (*Haqel*

---

[317] P. BONNARD, *Evangelio según San Mateo,* Madrid 1976, p. 589 s.: "Mateo... juega con las dos lecturas que conocía, de Za 11,13, donde el texto hebreo alude tanto a un tesoro como a un alfarero".

[318] R. H. GUNDRY, o.c., nota 315, p. 125.

[319] J. W. DOEVE, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts,* p. 185 s.

[320] P. BENOIT, *La mort de Judas,* a.c. nota 309, p. 349: "Ce sont plutôt les fatis que, cette fois, ont commandé l'utilisation contournée des textes...".

Dema' Hch 1,19) parece, por tanto, poder interpretarse como un nombre puesto por los cristianos a este lugar. La topografía de Jerusalén vendría a corroborarlo. Sería el propio nombre de "campo de sangre" lo que habría sugerido a Mateo el recurso al A.T. para dar soporte bíblico al *deráš toponímico* cristiano que, según el evangelista, explicaba el nombre del lugar en función de la sangre de Cristo, con cuyo precio, fruto de la traición de Judas, había sido adquirido.[321]

2.5. *Recurso derásico a la expresión del A.T. "al tercer día" como signo de la acción salvadora de Dios en la resurrección de Cristo*

De la misma forma que el deráš del N.T. recurrió a la figura del Siervo de Yahveh, al Salmo 22 ... etc., para buscar una explicación teológica a la contradicción que suponía para la mentalidad judía un Mesías sufriente, también para *el hecho* de que Jesús estuviera tres días en el sepulcro y al tercero resucitara, encontró el N.T. un paralelismo con una tradición veterotestamentaria que había resaltado las acciones salvíficas de Dios cuya peculiaridad era el haber sido realizadas "al tercer día". Los diversos textos del kerygma en que el N.T. utilizó la fórmula "resucitó al tercer día (según las Escrituras)", hay que examinarlos a la luz de ese contexto amplio de textos del A.T. que tienen en común la señal de la actuación salvadora de Dios llevada a efecto al tercer día.[322] Por ello, no puede limitarse el estudio del trasfondo veterotestamentario a Os 6,2 sino prestar atención al conjunto. En dicho contexto, debe ser considerado también *el signo de Jonás* de que se hace eco el N.T.

---

321 Ibíd., p. 358: "Il est bien plus simple et plus plausible de le recevoir tel qu'on nous le donne, comme un nom imposé à ce lieu par les premiers chrétiens de Jérusalem, et qui authentique de façon puissante l'historicité substantielle de tout ce drame de Judas".

Sin embargo, hace notar P. BENOIT en la misma pág. nota 4: "Sans qu'il soit possible de choisir avec sûreté entre les deux étimologies différentes qui en sont données. Au reste, on doit observer que celle de Mt (sang de Jésus) est parfaitement claire, tandis que celles des Actes (sang de Judas) n'est qu'implicite et peu assurés. Les exégètes la concluent du texte, mais il n'est pas évident que Luc, ou sa tradition, l'ait eue en vue".

322 Para este planteamiento, recientemente: W. L. CRAIG, *The Historicity of the Empty Tomb of Jesus,* NTS 31 (1985) 39-67. *44s.* Otra bibliografía: G. DELLING, ἡμέρα, TWNT, II, pp. 945-956. *951-953;* F. NOTSCHER, *Zur Auferstehung nach drei Tagen,* Bib 35 (1954) 313-319; J. DUPONT, *Ressucité "le troisième jour",* Bib 40 (1959) 742-761; F. MILDENBERGER, *Auferstanden am dritten Tage nach der Schrift,* EvT 23 (1963) 265-280; J. SCHMITT, *Résurrection de Jésus,* DBS, X, cl. 487-582. *504-508.*

Los textos en que se contienen las acciones salvíficas de Dios en la historia de Israel cuya característica es haber sido realizadas al tercer día, se hallan reunidos, por el procedimiento derásico del *ḥaruz* (rima), en GnR 56,1 a propósito del deráš de Gn 22,4:

– "Al tercer día ... etc. (Gn 22,4). Está escrito, *después de dos días él nos hará revivir, al tercer día nos levantará para que podamos vivir en su presencia* (Os 6,2). Es decir, al tercer día de los antepasados tribales: *Y José les dijo al tercer día: haced esto y viviréis* (Gn 42,18); al tercer día de la revelación: *al tercer día por la mañana* (Ex 19,16); al tercer día de los espías: *y quedaréis allí escondidos tres días* (Jos 2,16); al tercer día de Jonás: *y estuvo Jonás en el vientre del pez tres días con sus tres noches* (Jon 2,1); al tercer día de su retorno del exilio: *y descansamos allí tres días* (Esd 8,32); al tercer día de la resurrección: *después de dos días él nos hará revivir al tercer día no levantará* (Os 6,2); al tercer día de Ester: *al tercer día, Ester se puso sus vestidos de reina* (Est 5,1)".[323] (Ver también textos paralelos en *GnR 91,* a propósito del comentario a Gn 42,18 y *EstR 9,2* como comentario derásico de Est 5,1).

– EstR 9,2 comienza el comentario de Est 5,1 con estas palabras: "Nunca Israel fue dejado en su desgracia más de tres días".

Estos textos de los *Midrašim Rabbot* guardan un estrecho paralelismo con la fórmula de la resurrección del N.T. "al tercer día". Se trata, sin embargo, de textos posteriores al N.T., de ahí la dificultad de su uso para nuestro caso. A esto puede responderse que los *Midrašim,* aunque fueron codificados con posterioridad al N.T., contienen tradiciones exegéticas anteriores. Por otra parte, la labor de los *Midrašim* fue *enristrar* los textos; la noción teológica de la salvación al tercer día estaba ya en el A.T.

Del conjunto de acciones salvadoras del A.T., realizadas por Dios al tercer día, el deráš del N.T. puso particular atención a la hora de fundamentar la resurrección a partir de la Escritura, en el llamado *signo de Jonás*[324] que se encuentra, tal como hemos visto, en la lista de

---

[323] H. FRIEDMANN - M. SIMON, *Midrash Rabbah,* I, London 1961³, p. 491. El Material rabínico se halla reunido en STRACK-BILLERBECK, I, pp. 641-649.

[324] He aquí una parte de la abundante bibliografía: J. BONSIRVEN, *A propós du logion sur le signe de Jonas,* RechSR 24 (1934) 450-455; J. JEREMÍAS, 'Ιωνᾶς, TWNT, III, pp. 410-413; P. SEIDELIN, *Das Jonaszeichen,* StTh 5 (1951) 119-131; K. STENDAHL, *The*

GnR 56,1 y par. Son tres las perícopas del N.T. en que se menciona *el signo de Jonás:* Mt 12,38-42 en cuyo versículo 40 se cita explícitamente Jon 2,1; Lc 11,29-32, que procede de la misma fuente que el texto ya citado de Mateo y Mt 16,1-4 (hay también un deráš oculto de Jon 1 en la perícopa de la tempestad calmada en Mc 4,35-41 y par).[325]

El episodio en que se recurre al *signo de Jonás* de Mt 12,38-42, lo ha relacionado el evangelista con la respuesta de Jesús a quienes le acusan de expulsar los demonios con el poder de Beelzebul (Mt 12,22-37) y le piden un *signo* (V 38; Lc 11,29; Mc 8,11) que les permita creer que actúa con el poder de Dios. En dicho contexto tiene lugar el recurso al *signo de Jonás* que conecta con el relato, a través de la técnica derásica de analogía verbal, por medio de la palabra σημεῖον (signo).

Por otra parte, el procedimiento derásico por el que se comparan la muerte y resurrección de Cristo con el signo de Jonás es el *paralelismo,* o correspondencia de los hechos. A los tres días que Jonás ("tipo") estuvo en el vientre del pez y su liberación por orden de Dios al tercer día, corresponden la estacia de Jesús ("antitipo") en el sepulcro y su resurrección al tercer día. Así lo muestran claramente las partículas "como... así también" (ὥσπερ-οὕτος) de V 40 (Lc 11,30).

Ya se dijo, a propósito de la cita de Sal 22,2 en Mc 15,34 par Mt 27,46, que es usual en el judaísmo hacer referencia a un salmo o un libro completo citando solamente las palabras del comienzo. Con ello, la cita incluye el sentido último y total del Salmo o libro citado. Este parece ser el caso del texto que nos ocupa. En efecto, la cita de Jon 2,1 en Mt 12,40: *"Jonás estuvo en el vientre del pez tres días y tres noches",*

School of St. Matthew, p. 132 s.; A. VÖGTLE, *Der Spruch vom Jonaszeichen,* en: J. SCHMIDT - A. VÖGTLE (Edits.), *Synoptische Studien* (Festschrift für A. Wikenhauser), München 1953, pp. 230-277; R. H. GUNDRY, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel,* Leiden 1967, pp. 136 s.; H. E. TÖDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung,* Gütersloh 1959, pp. 48-50. 194-197; F. MUSSNER, *Wege zum Selbsbewusstsein Jesu,* BZ 12 (1968) 161-172; las pp. correspondientes de las obras de R. S. MCCONNELL, *Law and Prophecy and the Old Testament,* London 1971.

Para el estudio del *logion* sobre el signo de Jonás en la fuente: "Q": D. LÜHRMANN, *Die Redaktion der Logienquelle,* Neukirchen 1969, pp. 34-43; R. A. EDWARDS, *The Sing of Jonah in the Theologgy of the Evangelists and Q,* London 1971; P. HOFFMANN, *Studien zur Theologie der Logienquelle,* Münster 1972, p. 181; S. SCHULZ, *Die Spruchquelle der Evagelisten,* Zürich 1972, pp. 250-257.

Últimamente hay que destacar: S. GUIJARRO, *"El signo de Jonás",* Estudio Agustiniano 18 (1983) 39-50; V. MORA, *Le signe de Jonas,* Paris 1983.

325 S. GUIJARRO, *"El signo de Jonás",* a.c. nota 324, p. 45 s.

incluye todo el capítulo 2 del libro de Jonás, es decir, la oración en forma de Salmo (Jon 2,3-10; cfr. Sal 22 y 69),[326] y la liberación de Jonás por orden de Dios (Jon 2,11). Por consiguiente, Mateo no se conforma con establecer un *paralelismo* entre los tres días y las tres noches que Jonás estuvo oculto en el vientre del pez y el tiempo en que Jesús estuvo en el corazón de la tierra, sino que incluye la liberación de Jonás y, por consiguiente, la resurrección de Jesús.[327]

Por otra parte, *el sentido* del signo de Jonás nos viene dado en la tradición rabínica que lo comprendía como *las maravillas que Dios había obrado en él.* A los textos citados anteriormente puede añadirse el de Rab. Meír (hacia 150):

> –"En seguida el Santo, bentido sea, hizo una indicación y [el pez] arrojó a Jonás, como así está escrito: "Entonces Yahveh dio orden al pez, el cual vomitó a Jonás en tierra" (Jon 2,11).
>
> Al ver a los marineros, *todos los signos y grandes maravillas,* que el Santo, bendito sea, había hecho con Jonás, inmediatamente se pusieron a arrojar cada uno de sus dioses al mar, como está escrito: "los devotos de los ídolos faltan a su lealtad" (Jon 2,9) (*Pirqê R. 'Eli'ézer* 10,3-4).[328]

El que Jonás estuviera tres días en el vientre del pez, era el signo de la acción salvadora que lo equiparaba a aquellas otras acciones cuya nota característica era el haber sido realizadas por Dios al tercer día.[329]

De este modo, el texto de Mt 12,38-42, al igual que el de Lc 11,29-32, pueden comprenderse en todo su sentido. El signo de que Jesús actúa con el poder de Dios en su estacia de tres días y tres noches en el reino de la muerte, al fin de los cuales, Dios lo resucitará. Por consiguiente, la resurrección de Jesús "al tercer día según las Escrituras" enlaza con la tradición bíblica y rabínica que contemplaba las intervenciones de Dios por el signo de ser realizadas al tercer día. Y, al

---

[326] Cfr. H. Gunkel, *Introducción a los Salmos,* pp. 191-274.

[327] Entre otros: K. Stendahl, o.c., p. 132 s.; S. Guijarro, a.c., p. 47 s.

[328] Trad. de M. Pérez Fernández, *Los capítulos de Rabbí Eliezer* (Pirqê Rabbi 'Eli'ezer), Valencia 1984, p. 105. A lo largo de las notas del Cap. X: "Midrás de Jonás", el autor hace constante referencia a los pasajes del N.T. que utilizaron dicho midrás.

[329] Cfr. también: *Mišná, Ta'anit* II, 4.

mismo tiempo, viene a ser como la culminación de esa larga lista, en cuanto que supone la suprema intervención de Dios en la historia de la salvación. Este es también, el sentido de la afirmación: *"aquí hay más* (πλεῖον) *que* Jonás" (V 41). Jesús supera, en efecto, el A.T. (argumentación *qal wahomer*).

Finalmente, basta decir que tanto Mt como Lc han leído el signo de Jonás en clave apocalíptica: los temas del juicio y del Hijo de Hombre (Mt 12,40 y Lc 11,30) lo ponen claramente de manifiesto. Por otra parte, los escribas y fariseos, en tanto que no admiten ahora el (único) signo de la actuación de Dios en la resurrección de Jesús al tercer día, reciben la amenaza de verse aventajados en el juicio final por los gentiles,[330] doctrina que se ilustra en la perícopa con el recurso a dos ejemplos semejantes del A.T. (cfr. Lc 4,25-27): *los ninivitas* que se convierten ante la predicación de Jonás y *la reina de Saba* que vino a oír la sabiduría de Salomón (1 R 10,1-10).

En este contexto, debe considerarse Os 6,2 como trasfondo de la formulación kerigmática cristiana de la resurrección de Cristo "al tercer día según las Escrituras" (cfr. 1 Co 15,3-5). El texto de Os 6,1ss es una profecía acerca de la restauración, por parte de Dios, del pueblo de Israel si éste se convierte de veras. He aquí el texto:

> Después de dos días nos vivificará; al tercer día nos resucitará (ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἀναστησόμεθα) para que podamos vivir para él" (Os 6,2).

En su sentido histórico, la profecía se refiere a la revitalización de Israel como nación. El judaísmo, sin embargo, lo aplicó, por medio del deráš, a la consolación escatológica del pueblo, a la resurrección de los muertos y a la revitalización escatológica de Israel,[331] tal como lo muestra el Targum de Jonatán:

> Él nos vivificará en los días de la *consolación* [término mesiánico[332]] que ha de venir; en el día de la *vivificación de los muertos* él nos resucitará y viviremos delante de Él.

---

330 Además de los comentarios a la perícopa: H. E. TÖDT, o.c., nota 324, pp. 48-50. 194-197.

331 A. DÍEZ MACHO, *Deráš y exégesis del N.T.*, p. 71 s.

332 Cfr. M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense*, pp. 109-111.

El deráš cristiano aplica el texto de Oseas a la resurrección de Cristo "al tercer día". A diferencia, sin embargo, del signo de Jonás, no es citado nunca explícitamente.

3. EL DERÁŠ CRISTOLÓGICO[333]

Recurso al A.T. para presentar la persona y la obra de Cristo

El A.T. ofrece las categorías principales en que el N.T. expresa su mensaje teológico, cristológico, antropológico, eclesiológico y escatológico. Ahora bien, sirviéndose de las mismas, el N.T. señala también sus límites. Ninguna de las categorías de Mesías o Salvador escatológico del A.T. se adecúa a expresar el misterio de la persona y obra de Jesús. Esta es la razón por la que los autores del N.T. terminarán por aplicar a Jesús textos que en el A.T. eran aplicados a Yahveh.[334] Será, sobre todo, el hecho de la encarnación lo que pondrá de manifiesto lo inadecuado de las categorías teológicas del A.T.

Por deráš cristológico entendemos, por tanto, el recurso al A.T. para presentar la persona y la obra de Cristo que viene a sustituir a la Torá, centro de la vida en el judaísmo.

---

[333] Entre las categorías más importantes que el N.T. heredó del A.T. se encuentran, sin duda, las cristológicas. Cristo se presentó y fue, después, proclamado por los discípulos a base de conceptos mesiánicos que tenían tras de sí una larga historia en el A.T. Pero al mismo tiempo la aplicación y trasposición de dichas concepciones y representaciones mesiánicas a Jesús se verificó a través de los procedimientos y técnicas peculiares de la hermenéutica derásica, aspecto que, a veces, no se tiene todavía en cuenta. Este es el planteamiento que ya hemos iniciado en otros estudios: A. DEL AGUA PÉREZ, *El deráš cristológico,* Scripta Theologica 14 (1982) 203-207; Íd., *Deráš cristológico del Salmo 110 en el N.T.,* en: "Simposio Bíblico Español" (Salamanca 1982), Madrid, 1984, 637-662; Íd., *Procedimientos derásicos del Sal 2,7b en el Nuevo Testamento: "Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy",* EstBíb 42 (1984) 391-414; Íd., *Deráš cristológico en el relato lucano de la entrada de Jesús en Jerusalén,* "Palabra y Vida". Homenaje a José A. Díaz, Madrid, 1984, pp. 177-188. Nuestra intención es introducir en el estudio de la cristología del N.T. la hermenéutica derásica en la que configura el kerygma cristológico y sus desarrollos. Con ello pretendemos hacer una aportación al conocimiento de la epistemología propia del N.T.

[334] La cristología subyacente a la aplicación a Jesús de textos que al A.T. aplicaba exclusivamente a Yahveh la hemos iniciado en el estudio citado en primer término en la nota anterior con el título *El deráš cristológico.*

La Torá no será ya un objeto intocable que hay que interpretar como palabra de Dios. En su puesto entra para los cristianos la persona de Jesús, *intérprete,* con autoridad (cfr. Mc 1,22), de la revelación del A.T. y, al mismo tiempo, *interpretado* por su comunidad después de la resurrección.[335]

En rigor, habría que considerar también deráš cristológico los dos apartados anteriores –el deráš en los relatos de la infancia y la pasión– porque el recurso al A.T. allí estudiado se encamina a presentar la persona y la obra de Cristo. Sin embargo, consideramos que el deráš que comporta la aplicación de los títulos mesiánicos de la tradición veterotestamentaria a Jesús debe ocupar, por su importancia, un espacio aparte. Estudiamos aquí los títulos mesiánicos cuya aplicación a Jesús entra dentro del modelo de deráš promesa-cumplimiento.[336] En el capítulo siguiente se estudian los títulos cristológicos que encajan dentro del procedimiento derásico de *actualización por sustitución.*[337]

3.1. *Jesús, el Cristo. Deráš de las tradiciones mesiánicas referentes al Mesías, hijo de Dios, hijo de David*

3.1.1. *El Mesías davídico en la haggadá veterotestamentaria*

La presentación de Jesús Mesías escatológico la efectúa el N.T. mediante aplicación derásica de las diversas tradiciones del A.T. que habían desarrollado la esperanza en un Rey Mesías ideal, de la dinastía de David. El conocimiento y la importancia de dicha tradición se han ampliado desde el descubrimiento y estudio del Targum palestinense completo del Pentateuco.[338]

---

[335] Cfr. para este planteamiento G. SEGALLA, *L'uso del 'Antico Testamento nel Nuovo: possibile base per una nuova Teologia Biblica?,* RiBi 32 (1984) 161-174. *167.*

[336] En estas páginas no pretendemos abordar el estudio completo de la trasposición derásica de todos los títulos cristológicos del A.T. a Jesús, sino, más bien, introducir la metodología derásica en la interpretación de los mismos. Por ello, algunos como el de "Profeta escatológico" (Dt 18,15) (cfr. M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense,* p. 183 s.), o "Rabbi" (cfr. R. H. FULLER, *Fundamentos de la cristología neotestamentaria,* Madrid, 1979, p. 61 s.) no son tratados en este estudio.

[337] Allí se estudia, sobre todo, el procedimiento derásico mediante el que se trasponen a Jesús nombres de Dios en el A.T.: Κύριος, 'Εγώ εἰμι.

[338] Aunque Jesús mismo no utilizara el término "Mesías" para designarse a sí mismo, los autores del N.T. se sirvieron ampliamente de todas las tradiciones veterotestamentarias referentes al Mesías davídico para interpretar la persona de Jesús.

El texto capital al que en último término se remonta la esperanza mesiánica, en sentido estricto, es la profecía de Natán (2 S 7,1-16). En efecto, según 2 S 7,16 (cfr. Sal 89), Dios promete a David la duración eterna de su dinastía. A pesar, sin embargo, de que la historia se encargó pronto de desmentir dicha predicción, la esperanza escatológica se aferró con tanto más ahinco a esta promesa no cumplida (cfr. Sal 89 y 132). De este modo, el "ungido de Yahveh", el "Mesías", exaltado por la tradición (Sal 2; 110; 72) se transformó en figura escatològica dentro del ámbito de la esperanza terrena (cfr. Is 7,10-16; 9,1-7; 11,1-9; Mi 5,2-4).[339]

En tiempo del exilio (Ez 37,21ss) y, sobre todo, bajo la dominación helenística y romana, la esperanza en un rey de la estirpe de David alcanza un momento culminante. Los testigos de dicha esperanza son múltiples. Así Za 9,9 habla de un Rey pacífico que ha de llevar a cabo la restauración. En los llamados *Salmos de Salomón,* y concretamente en los *Salmos* 17 y 18 se trata de un Mesías guerrero, designado expresamente como Χριστός (ungido) en 17,32. El *Testamento de los Doce Patriarcas* contiene la expectación de dos Mesías: uno de estirpe sacerdotal, de la tribu de Leví, y un Mesías rey de la tribu de Judá (TestRub 6,5-12; cfr. TestLv 8,11-15 y TestJud 24. En las *parábolas de Henoc* (1 Hen 37-71) la figura del Mesías se ha unido al suprahistórico Hijo del Hombre. En 4 *Esd* aparece también el carácter político del reino mesiánico (4 Esd 11; 13), así como en el *Apocalipsis de Baruc* (72ss).[340]

---

[339] De entre la abundante bibliografía sobre el mesianismo y su origen y desarrollo en el A.T., hemos tenido particularmente en cuenta la obra ya "clásica" de C. COPPENS, *Le messianisme royal. Son développement. Son accomplissement,* París 1968. El autor se consagró como uno de los máximos estudiosos de la historia de la esperanza mesiánica en conjunto. A la obra mencionada hay que unir: *Le messianisme et sa relève prophétique. Les anticipations véterotestementaires. Leur accomplissement en Jésus,* Gembloux 1974 y *Le relève apocalyptique du messianisme royal,* que consta de tres volúmenes: *La royauté, le règne, le royaume de Dieu. Cadre de la relève apocalyptique,* Leuven 1979; *Le Fils d'homme vétero-et intertestamentaire,* Leuven 1982; *Le Fils de l'homme néotestamentaire,* Leuven 1981.

[340] Cfr. A. DIEZ MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento,* I: Introducción general, Madrid 1984, dentro de la tercera parte, dedicada a la "teología de los Apócrifos", el cap. IV: "Reino de Dios y Escatología" pp. 351-389; también R. H. FULLER, *Fundamentos de la Cristología neotestamentaria,* Madrid 1979, pp. 29-38 y O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments,* Tübingen 1957; trad. italiana: *Cristologia del Nuovo Testamento,* Bologna 1970, pp. 186-191.

En la comunidad de Qumrán las expectativas mesiánicas variaron, al parecer, a lo largo de los distintos períodos de su existencia. Se habla en ocasiones de dos Mesías, otras veces de "el Mesías". He aquí algunos de los textos:

> Y ellos [los miembros de la secta] deben regirse por las leyes primeras con que los hombres de la comunidad comenzaron a vivir en disciplina, hasta que venga un profeta y *los Mesías* de Aarón e Israel (1QS 9,10s).

Al igual que en el *Testamento de los Doce Patriarcas,* se habla de un Mesías sacerdotal, el Mesías de Aarón, y de un Mesías davídico, el Mesías de Israel (también 1QSa 2,12-17). En el *Documento de Damasco* aparece tres veces la frase "el Mesías de Aarón e Israel" (CD 12,23; 14,9; 19,10).[341]

Habría que añadir aquí las *tradiciones mesiánicas del Targum palestinense* a que ya hemos aludido antes y utilizado en la interpretación de algunos pasajes de los relatos de la infancia. Sin embargo, de ellas nos ocuparemos en este mismo apartado al tratar de su aplicación en el deráš neotestamentario.

El Mesías, hijo de Dios

Con el calificativo de "hijo de Dios", en sentido figurado, se designaban en el A.T. el pueblo de Israel (Ex 4,22; cfr. Os 11,1) y el rey davídico (2 S 7,14a, de quien dependen Sal 89,4ss; 1 Cro 17,13; 22,10 y 28,6; y probablemente Sal 2, 7b y Sal 110,3). Dado que el mesianismo real tuvo siempre su lugar clásico en la profecía de Natán, unida a los Salmos reales, no es de extrañar que la haggadá atribuyese la filiación divina al Mesías, a partir de dichos textos.[342]

---

[341] 4QTest relaciona Dt 5,28-29; 18,18-19; Nm 24, 15-17 y Dt 33,8-11, y en ellos se basa para fundamentar la espera de un Profeta como Moisés y dos Mesías, el de Aarón e Israel. Así también 4QFlo. Cfr. A. Diez Macho, *El Mesías anunciado y esperado,* Madrid 1976, p. 70 s.; R. H. Fuller, *Fundamentos de la Cristología neotestamentaria,* pp. 36-38. Sobre el mesianismo en Qumrán, cfr. J. Starcky. *Les quatre étapes du messianisme à Qumran,* RB 70 (1963) 481-505.

[342] Los testigos documentales de la tradición en: Strack-Billerbeck, III, pp. 19-22; 675-677. A este tema hemos dedicado nuestro estudio: *Procedimientos derásicos del Sal 2,7b en el Nuevo Testamento,* a.c. nota 333, pp. 400-404, a él nos remitimos para un estudio detallado del método, examen de las fuentes y bibliografía. Aquí resumimos nuestro punto de vista, matizando algunas opiniones allí expresadas.

Así lo muestra el *Targum de Sal 2,7b,* cuya interpretación mesiánica está fuera de duda:[343]

> Expondré mi Alianza: el Señor me dijo: "Tú eres para mí como un hijo querido para su padre, inocente como si hoy te engendrara".

Así también el *Midráš de Sal 2 pf.9:*

> "Yahveh me ha dicho: Mi hijo eres tú", del Sal 2,7. R. Judan (hacia 350) dijo: "todas estas promesas divinas que están contenidas en el decreto del Rey de Reyes (es decir Sal 2,7.8) han de realizarse en el Rey Mesías. ¿Y todo esto por qué? Porque el Mesías se ha de ocupar con la Torá". Otro comenta a "tú eres mi hijo": "Dios no dice 'Yo tengo un hijo', sino 'tú eres como un hijo para mí', como cuando un amo queriendo agradar a su esclavo le dice: 'tú eres para mí tan querido como un hijo'.[344]

La interpretación mesiánica del Sal 110, en cuyo V 3: "yo mismo te engendré, como rocío, antes de la aurora", se afirma la filiación divina del rey davídico, ha sido puesta en duda porque las fuentes judías antiguas parecen guardar silencio al respecto. Sin embargo, no parece exenta de razón la opinión que en su día expresara P. Billerbeck cuando sostenía que los rabinos de los primeros siglos de la era cristiana habían renunciado a la interpretación mesiánica del Salmo por la reacción contra los cristianos, quienes veían en él uno de los *testimonios* mesiánicos privilegiados.[345] Testigo de la mesianidad del Sal 110 es el Midráš a Sal 18, pf. 29:

> R. Judan (hacia 350) ha dicho: "En el futuro Dios hará que el Rey Mesías se siente a su derecha, como se dice en el Sal 110,1: 'Oráculo de Yahveh a mi Señor: siéntate a mi derecha' ".[346]

[343] Cfr. L. DIEZ MERINO, *Targum de Salmos.* Edición príncipe del Ms. VillaAmil n. 5 de Alfonso de Zamora, Madrid 1982, p. 334 s. donde el editor destaca "el Mesías" como uno de los principales temas haggádicos del Targum de Salmos.

[344] W. G. BRAUDE, *The Midrash on Psalms,* I, New Haven, 1959, p. 40 s.

[345] STRACK-BILLERBECK, IV: *"Der 110 Psalm in der Altrabbinischen Literatur",* pp. 452-465, espec. 458-460.

[346] Ibíd., p. 457.

En 4QFlo[347] –de que ya tratamos en el Excursus III: exégesis en Qumrán– se encuentra un texto de suma importancia para dilucidar si "hijo de Dios" era utilizado como título mesiánico en el judaísmo precristiano.

> "Yahveh te ha anunciado que te construirá una casa: yo estableceré tu descendencia después de ti y haré estable su trono real para siempre. *Yo seré para él como un padre y él será para mí como un hijo.*
>
> Este es el retoño de David que se levantará con el intérprete de la Ley que surgirá en Sión al fin de los días, como está escrito: "Yo levantaré la tienda caída de David; él (el intérprete) es la tienda caída de David que se levantará para salvar a Israel" (4QFlo 1,10-13).
>
> "¿Por qué se amotinan las naciones, y los pueblos planean un fracaso? Se alían los reyes de la tierra, los príncipes conspiran, contra Yahveh y contra su Mesías". La interpretación del pasaje es: se amotinarán los reyes de las naciones y acamparán al fin de los días levantándose contra los elegidos de Israel... (4QFlo 1,18-19).
>
> (Faltan los textos utilizados como explicación del Sal 2,1 debido al mal estado del manuscrito).

El primer texto está tomado de la profecía de Natán (2 S 7,10b-14a) cuyo pēšer se efectúa a través de Am 9,11. Lo importante para nuestro propósito es constatar una sustancial identidad de forma en la expresión de la filación divina del Mesías, entre 4QFlo, Targum y Midrāš de Sal 2: "yo seré para él como un padre y él será para mí como un hijo", lo que viene a probar la antigüedad de dicha tradición. Al propio tiempo, esto parece llevar a la conclusión de que "hijo de Dios" era empleado como título mesiánico ya en el judaísmo precristiano.[348] No

---

[347] De 4QFlo se han propuesto dos reconstrucciones: J. M. ALLEGRO, *Fragments of a Qumran Scroll of Schatological Midrashim,* JBL 77 (1958) 350-354; y Y. YADIN, *A Midrash on 2 - Sam VII and Pa I-II (4QFlorilegium),* IEJ 9 (1959) 95-98. Como *pēšer* fue interpretado por W. R. LANE, *A New Commentary Structure in 4QFlorilegium,* JBL 78 (1959) 343-346; cfr. D. PATTE, *Early Jewish Hermeneutic in Palestine,* Missoula-Montana, 1975, p. 297 s.

[348] Así R. H. FULLER, o.c., p. 40: "Los manuscritos del Mar Muerto nos han proporcionado las pruebas de que "Hijo de Dios" se empleaba ciertamente como un título mesiánico en el judaísmo precristiano" (el autor cita seguidamente 4QFlo 10-14); A. DIEZ MACHO, *Judaísmo y cristianismo,* "Madre y Maestra", n.º 192 (1981) 17-20, sostiene que "hoy no cabe duda de que 'hijo de Dios' era un título mesiánico antes del cristianismo" (p. 19).

es, pues, de extrañar que los cristianos vieran en él un excelente instrumento para interpretar la persona de Jesús. Su sentido, sin embargo, está todavía lejos del carácter metafísico que adquirirá posteriormente en algunos de los escritos del N.T.

El texto de 1 Hen 105,2 no puede tenerse en cuenta porque la expresión 'mi hijo' parece clara interpolación cristiana ya que falta en el texto griego del libro. Y así también los textos de 4 Esd 7,28s; 13,32.37.52; 14,9.[349]

El Mesías, hijo de David

Poco hay que añadir a lo que ya se ha dicho del título de "Mesías" por cuanto el Mesías esperado en el futuro no era otro que el vástago de David (Jr 23,5; 33,5; cfr. Za 3,8; 6,12). Es en SalSl 17,21 donde en un contexto mesiánico, como ya se indicó anteriormente, aparece el título "hijo de David" que, probablemente, no cristaliza como título mesiánico hasta el s. I a.C.[350]

3.1.2. *Haggadá neotestamentaria de las tradiciones del A.T. referentes al Mesías, hijo de Dios, hijo de David*

El estudio del deráš neotestamentario de las tradiciones del A.T. referentes al Mesías davídico, así como del resto de tradiciones mesiánicas, parece deba comenzarse preguntando si Jesús se presentó a sí mismo utilizando dichas tradiciones o si más bien rechazó ser identificado con las ideas que llevaba consigo el título de Mesías en el judaísmo. Ello comportaría, en efecto, un procedimiento derásico *pěšer,* en cuanto que Jesús haría una interpretación escatológica de la Escritura aplicada a sí mismo. En un segundo paso, se estudia el deráš cristológico en el modo peculiar con que el N.T. utilizó las "profecías" mesiánicas, en el tiempo más antiguo accesible a nosotros, para interpretar los acontecimientos, las palabras y los hechos de Jesús y cuyo significado se había escapado a la comprensión de los discípulos en el tiempo de su vida terrena (cfr. Jn 2,22; 12,16; Lc 24,25-27...).[351]

---

349 Cfr. E. LOHSE, υἱός, TWNT, VIII, p. 362.
350 R. H. FULLER, *Fundamentos de la Cristología neotestamentaria,* p. 41 s.
351 Cfr. C. H. DODD, *Secondo le Scritture,* pp. 120-129.

Por lo que se refiere al primer punto, de si Jesús reasumió el título de Mesías para presentarse a sí mismo, todo parece dar a entender que Jesús rehusó dicho título por las connotaciones nacional-religiosas que llevaba consigo. En la tradición evangélica no se encuentran más que dos pasajes notables en que el título de "Mesías" se encuentra aplicado, por otros, a Jesús y en los que se recoge su respuesta. El primer texto es la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo (Mc 8,27-33 par). En dicho pasaje la declaración de Pedro: "Tú eres el Cristo" (V 29), viene seguida inmediatamente por el primer anuncio de la pasión (V 31). A la reacción de Pedro (V 32), Jesús responde rechazando la mesianidad que aquél pretende atribuirle, debido al sentido nacional-religioso que el título "Mesías" tiene en boca de Pedro, y en lo que sintoniza con todo el ambiente de expectación nacional de un Mesías político-religioso (cfr. la tentación rechazada en Mt 4,8-10).[352]

El segundo texto se encuentra dentro del relato de la pasión, en el interrogatorio previo al juicio a que Jesús es sometido ante el sanedrín (Mc 14,61s): "¿Eres tú el Cristo, el hijo del Bendito?" (V 62), pregunta que incluye la cuestión de la identidad de Jesús, a la que acompaña el título de "hijo de Dios" en aposición de Χριστός, y la prueba que él debe ofrecer de la misma. Por lo que se refiere a la cuestión de la identidad mesiánica, todo parece llevar a la conclusión que Jesús responde afirmativamente. Su respuesta, sin embargo, soslaya la terminología del "Mesías" y hace su identificación mediante recurso derásico al título de "Hijo del Hombre" –utilizando la tercera persona– en unión con el Sal 110,1. En la repuesta de Jesús, se incluyen, por tanto, la índole y la prueba de su identidad mesiánica. El futuro "veréis" (V 62) es una *amenaza* de Jesús a sus acusadores por medio de la cual apela a su retorno escatológico en que volverá rodeado de gloria y poder.[353] La versión lucana tiene de particular el que vincula dicha situación a la resurrección (Lc 22,69).[354]

A pesar de que Jesús rechazara expresamente ser designado como Mesías, los cristianos utilizaron derásicamente el concepto de realeza

---

352 Cfr. R. H. FULLER, *Fundamentos de la Cristología Neotestamentaria,* pp. 116-118.

353 A. DEL AGUA PÉREZ, *Deráš cristológico del Salmo 110 en el Nuevo Testamento,* a.c. nota 333, pp. 644-646.

354 Íd., *El cumplimiento del Reino de Dios en la misión de Jesús: programa del Evangelio de Lucas (Lc 4,14-44),* EstBíb 38 (1979-80) p. 287 s.

mesiánica contenido en las tradiciones del A.T. para expresar su fe en Él como Mesías escatológico.

Dado que el hecho que venía a confirmar a Jesús como Mesías, hijo de Dios, era la resurrección, no debe sorprender que los cristianos aplicaran con preferencia las tradiciones mesiánicas a dicho acontecimiento que vino a ser considerado como una entronización mesiánica. A este respecto, todo aquello que dichas tradiciones decían del rey Mesías, de la estirpe de David, fue el medio para confesar la fe en la mesianidad de Jesús a través del instrumento del deráš. En este sentido, uno de los rasgos más originales del deráš cristiano será el unir conceptos que en el A.T. aparecen contrapuestos como son la figura del Hijo del Hombre y la del Siervo de Yahveh.[355]

Entre las fórmulas utilizadas por los cristianos para expresar la exaltación de Cristo destaca, sobre todas, la procedente de Sal 110,1: "sentado a la derecha de Dios", que aparece como uno de los artículos esenciales del Kerygma,[356] posteriormente admitido en el Credo. Junto a dicha fórmula, el deráš del N.T. utilizó las demás tradiciones mesiánicas como son 2 S 7; Sal 2; el "libro del Emmanuel" (Is 6-12); tradiciones targúmicas... etc.

3.1.2.1. *Aplicaciones y procedimientos derásicos de Sal 110,1; 2 S 7 y Sal 2*

El V 1 del Salmo 110: "oráculo del Señor a mi Señor: siéntate a mi derecha y haré de tus enemigos estrado de tus pies", es el texto de la Escritura más citado en el N.T. Son 19 los textos en que se encuentran alusiones o citas del mismo. Su aplicación a la cristología puede resumirse como sigue: de los diez textos que aplican a Cristo las palabras "siéntate a mi derecha" *(sessio ad dexteram),* unos las consideran en una perspectiva escatológica (Mc 14,62; Mt 26,64; Lc 22,69s; Hch 7,55s; Col 3,1-4), otros caracterizan con dicha imagen la condición actual de Cristo resucitado (Hch 2,34-36; Rm 8,34; Hb 8,1; 12,2; Mc 16,19); otros seis pasajes se refieren al sometimiento de los enemigos de que trata la segunda parte del Sal 110,1: "hasta que ponga a tus enemigos por escabel de tus pies" y que en algunos casos va vinculado

---

[355] C. H. DODD, *Secondo le Scritture,* pp. 113-115.

[356] Ibíd., p. 125 s.

al Sal 8,7b: "todo la sometiste bajo tus pies"; a su vez, unos se refieren al sometimiento futuro (1 Co 15,24-28; Hb 1,3.13; 10,11-13) y, otros, al sometimiento ya presente logrado por la resurrección de Cristo (Ef 1,20-22 y 1 P 3,22); finalmente, Sal 110,1 se encuentra citado en un pasaje en torno a la filiación davídica del Mesías (Mc 12,35-37; Mt 22,41-46; Lc 20,41-44).[357]

La profecía clásica del mesianismo real, 2 S 7, se encuentra citada, en Lc 1,32s.35; Hch 2,30; Hb 1,5, y aludida en Hch 13,17ss y Rm 1,3-4.

Del Sal 2 se encuentran citas en Hch 13,33; 4,25s; Hb 1,5; 5,5 y una alusión en el relato del Bautismo de Jesús: Mc 1,11 par.

A continuación se estudian los procedimientos derásicos por los que la haggadá neotestamentaria aplicó las tradiciones mesiánicas subyacentes a dichos textos a los distintos capítulos de la cristología. He aquí algunos ejemplos:

Hch 2,14-36

La exégesis contemporánea ha reconocido la presencia de la exégesis derásica en los discursos kerigmáticos de Hch 2 y 13.[358] Dicha tesis puede también corroborarse en el resto de los discursos. En efecto, Hch 2,14-36, discurso de Pedro el día de Pentecostés, es un *deráš homilético* que sirve de explicación al relato de la venida del Espíritu Santo el día de Pentecostés (Hch 2,1-13).[359] Veamos la construcción de todo el relato y la función que desempeñan en él las citas de Sal 110,1 y 2 S 7.

---

357 Cfr. J. DUPONT, *"Assis à la droite de Dieu". L'interpretation de Ps 110,1 dans le Nouveau Testament,* en: *"Resurrexit". Actes du Symposium international sur la Résurrection de Jésus* (Rome 1970), Città del Vaticano 1974, pp. 340-422; D. M. HAY, *Glory at the right Hand-Psalm 110 in Early Christianity,* Nashville-New York, 1973; W. R. G. LOADER, *Christ at the right Hand. Ps CX. 1 in the New Testament,* NTS 24 (1978) 199-217.

358 J. W. DOEVE, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts,* pp. 168-176, donde el autor clasifica ya Hch 2 y Hch 13 como "dos *Midrashim* referentes a la resurrección de Cristo"; J. W. BOWKER, *Speeches in Acts: A Study in Proem and Yelammedenu Form,* NTS 14 (1966-67) 96-111; E. E. ELLIS, *Midrashic Features in the Speeches of Acts,* en: Íd., *Prophecy and Hermeneutic,* Tübingen 1978, pp. 198-208.

359 Entre otros, E. HÄNCHEN, *Die Apostelgeschichte,* Göttingen 1968^6, p. 139 ss.; G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte.* I-Teil. Einleitung, Kommentar zu Kap. 1,1-8,40 (HThKomNT, V/1), Freiburg-Basel-Wien 1980, p. 260 ss.; A. WEISER, *Die Apostelgeschichte.* Kap. 1-12 (ÖkumTaschKomNT, 5/1), Gütersloh-Würzburg 1981, p. 88 ss.

En Hch 2,1-13 se encuentra el relato de la venida del Espíritu Santo que, como ha estudiado, entre otros, J. Potin,[360] se entiende mucho mejor a la luz de lo que era la fiesta de Pentecostés en el judaísmo contemporáneo del N.T. En efecto, Lucas, o su fuente, concibe la venida del Espíritu Santo como un nuevo Pentecostés. En consecuencia, para dar expresión a la misma escribe un relato paralelo con la fiesta judía de Pentecostés haciendo una auténtica transposición derásica del sentido de la misma.[361] Dicho relato descansa, efectivamente, en tres pilares que constituyen el sentido de la fiesta en la tradición judía: la evocación de *la Teofanía del Sinaí* que invita a poner la venida del Espíritu Santo en relación con una Alianza Nueva (Ley Nueva: El Espíritu; Pueblo Nuevo: La Iglesia; cfr. Jr 31,31ss; Ez 36,26-28); la insistencia de *la dimensión universal del acontecimiento* que concierne a todas las naciones que hay bajo el cielo y, finalmente, el epidodio de *la diversidad de lenguas* habladas por los Apóstoles que subraya el mismo universalismo.[362]

Al relato haggádico, pues, del acontecimiento de la venida del Espíritu Santo le sigue *el deráš homilético* que ofrece su explicación a la luz de la Escritura. El milagro de Pentecostés es presentado, según el procedimiento derásico *péšer,* como cumplimiento de la profecía de Jl 3,1-5: "*esto* es lo que dijo el profeta Joel" (V 16),[363] texto que seguidamente es aplicado a Jesús (V 22) y a Pentecostés (V 33), acontecimiento indisolublemente unido a la exaltación de Cristo (cfr. Jn 7,39). En la *derašá* se encuentran las citas de Sal 16,8-11 (VV 25-28); de 2 S 7,12 (V 30) y Sal 110,1 (V 34s). Estos textos desempeñan

---

[360] J. POTIN, *La fête juive de la Pentecôte,* I-II, París 1971.

[361] Ibíd., espec. vol. I, pp. 299-314.

[362] Cfr. también, J. DUPONT, *La première Pentecôte chrétienne,* "Assemblées du Seigneur" 51 (1963) 39-62; Íd., *La nouvelle Pentecôte,* "Assemblées du Seigneur" 30 (1970) 30-34; R. LE DÉAUT, *Pentecôte et tradition juive,* "Assemblées su Seigneur" 51 (1963) 22-38.

[363] Según la tradición rabínica, el don del Espíritu extinguido estaba reservado a la era mesiánica. Por ello, el Midráš *Tanḥuma* dice expresamente: "en este mundo, algunos profetizan; pero en el mundo futuro, todos los israelitas profetizarán"; midráš basado en Jl 3,1-2 (citado en STRACK-BILLERBECK, II, p. 616). Este y otros textos rabínicos basados también en Jl 3,1 ss. se hallan recogidos en P. SCHÄFER, *Die Vorstellung vom heiligen Geist in der rabbinischen Literatur,* München, 1972, p. 114 s. Lucas aplica el texto de Joel al acontecimiento de Pentecostés porque ha visto en él la inauguración de la era mesiánica.

el papel de *ḥaruzim* que contribuyen a actualizar-interpretar en Cristo resucitado y en la venida del Espíritu Santo el texto inicial de Joel.

Sin entrar en otros detalles, como los cambios introducidos en el texto de Joel, así como las palabras nexo que conectan la exposición homilética con los textos bíblicos mencionados, insistimos en la interpretación de los textos que son objeto directo de nuestro estudio. A este respecto, la cita de 2 S 7,12 (cfr. Sal 132,11): *"le había asegurado... que se sentaría en su trono un descendiente de su sangre"* se aplica directamente *(pēšer)* a la resurrección de Cristo: "vio a lo lejos y habló de la resurrección de Cristo" (V 31). Asimismo el Sal 110,1 es aplicado a la exaltación de Cristo (ὑψωθείς V 33) estado de que Jesús goza a partir de la resurrección (VV 32-33)[364] y en virtud del cual envía el Espíritu Santo.[365] El propio sumario de Hch 2,36 corrobora cuanto decimos: "sepa toda la saca de Israel que Dios ha constituido *Señor* y *Cristo* (κυριὸν καὶ Χριστὸν) a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado". Dichos títulos concluyen y sintetizan al argumento escriturístico a modo de palabras-nexo: Κύριος alude a Sal 110,1 y Χριστός se refiere al comentario de V 31 acerca del oráculo de Natán, citado en V 30.

Hch 13,17-41

En Hch 13 de encuentra también una aplicación derásica de 2 S 7 y Sal 2,7b a la resurrección de Cristo. El discurso de Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia ha sido clasificado también literariamente como un *deráš homilético pēšer* implícito,[366] fundado sobre la profecía de 2 S 7 y en el que se trata de exponer, partiendo de la resurrección,

---

364 A. DEL AGUA PÉREZ, *Deráš cristológico del Sal 110 en el Nuevo Testamento,* a.c. nota 333, pp. 648-651; cfr. M. RESE, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas,* Gütersloh 1969, pp. 105-110.

365 Cfr. J. DUPONT, *Ascension du Christ et don de l'Esprit d'après Actes 2,33,* en: "Christ and Spirit in the New Testament", B. LINDARS.-S. S. SMALLEY *(Edits.). In Honour of Charles Francis Digby Moule,* Cambridge, 1973, *pp. 219-228.*

366 A la bibliografía indicada en la nota 357, hay que añadir: D. GOLDSMITH, *Acts 13,33-37; A Pesher on 2 Samuel 7,* JBL 87 (1968) 321-324; M. DUMAIS, *Le langage de l'évangelisation. L'annonce missionarire en milieu juif (Actes 13,16-41),* Tournai/Montreal 1976, pp. 67-130, espec. 87-90. Por nuestra parte, el derás homilético de Hch 13 lo hemos estudiado en: *Procedimientos derásicos del Sal 2,7b en el Nuevo Testamento...,* a.c. nota 333, pp. 404-410.

que Jesús es el Mesías esperado a quien se refería la promesa hecha a la dinastía de David.

El marco sinagogal en que tiene lugar este discurso (Hch 13,14ss), así como su mismo desarrollo, parece llevar a la conclusión que Lucas está utilizando los esquemas clásicos de la homilía sinagogal (cfr. Lc 4,16-30) sin pretender hacer uso de todos y cada uno de sus elementos estructurantes *(pĕtiḥtá, séder, hafṭará)*. Se trataría de un proposición del kerygma cristiano de la resurrección en uno de los esquemas y procedimientos clásicos del deráš judío. Veamos, pues, el esquema general del desarrollo homilético y el papel que desempeñan los textos objeto de nuestro estudio reasumidos derásicamente en la exposición homilética.

La homilía presenta tres partes fundamentales:[367]

a) Un sumario de la historia de Israel en sus momentos fundamentales hasta David a quien en último término se remonta la esperanza mesiánica según 2 S 7 (VV 17-22).

b) Cumplimiento de aquella promesa a David en la historia de Jesús, particularmente su muerte y resurrección, tal como atestiguan las Escrituras (VV 23-31).

c) Confirmación del cumplimiento de la promesa hecha a David en la resurrección de Jesús (V 33) a través del recurso a otras citas de la Escritura: *ḥaruzim* (VV 32-37). Peroración homilética (VV 38-41).[368]

Ya se ha visto cómo 4QFlo aplicaba escatológicamente la promesa de 2 S 7 al descendiente de David. Del mismo modo, Hch 13,17-41 contiene un *pēšer* que aplica a la resurrección de Cristo el cumplimiento mesiánico de la misma promesa: "la promesa hecha a los padres Dios la ha cumplido en nosotros, los hijos, al resucitar a Jesús" (V 32a; cfr. Hch 2,30-32). La diferencia sustancial, sin embargo, entre 4QFlo y Hch 13 reside en que mientras la aplicación de 4QFlo queda en un futuro que se adivina cercano pero impreciso: "al fin de los días", Hch 13 hace una aplicación directa a la resurrección de Cristo, hecho que ha confirmado su mesianidad. Lo peculiar del *pēšer* de Hch 13, tal como

[367] Seguimos a J. W. BOWKER, *Speeches in Acts,* a.c. nota 358, p. 101 s.

[368] La aplicación moral acompañada de una cita final tiene numerosos paralelos en el midráš homilético rabínico, cfr. E. STEIN, *Die homiletische Peroratio in Midrasch,* HUCA 8-9 (1931-32) 353-371.

ya J. Doeve puso de manifiesto, es que el texto de 2 S 7 no aparece citado explícitamente sino sólo a través de alusiones o *rémez* al mismo. He aquí las principales correspondencias verbales:[369]

	2 S 7		*Hch 13*
V 11b	ἀπαγγελεῖ	V 23	ἐπαγγελίαν
		V 32	εὐαγγελιζόμεθα
			ἐπαγγελίαν
		V 38	καταγγέλεται
V 12	κοιμηθῇση	V 36	ἐκοιμήθη
V 12b	ἀναστήσω	V 33	ἀναστήσας
		V 34	ἀνέστησεν
V 12c	σπέρμα	V 23a	σπέρματος
V 14a	μοι εἰς υἱὸν	V 33b	υἱὸς μου εἶ σύ
V 15a	ἐλεός μου (TM ḥasdi)	V 34b	τά ὅσια Δαυιδ (TM ḥasedey)
V 16a	Πιστωθήσεται	V 34b	τὰ πιστά

Al propio tiempo, en el conjunto del *pêšer* en torno a 2 S 7, las citas de VV 33-35: Sal 2,7b (V 33); Is 55,3 (V 34); Sal 16,10 (V 35), desempeñan el papel de los *ḥaruzim,* procedimiento derásico que consiste en enristrar textos bíblicos que ayuden al homeliasta a ofrecer la interpretación del texto base que comenta. Dichos textos han de tener una analogía con el texto base, aunque sólo sea una analogía verbal. Así Sal 2,7b: υἱὸς μου εἶ σὺ responde a 2 S 7,14a: μοι εἰς υἱὸν; las palabras τὰ πιστά y Δαυίδ de Is 55,3 responden a πιστωθήσεται de 2 S 7,16 y, finalmente, la cita de Sal 16,10 tiene correspondencias verbales con Is 55,3: δόσω-δόσει y ὅσια-ὅσιον. La analogía, sin embargo, entre 2 S 7 y Sal 2 no de limita a la palabra υἱός sino que se extiende a la común temática real-mesiánica.

A partir del cometido que las citas tienen en la homilía puede ya comprenderse su contribución a esclarecer el sentido derásico que el autor trata de desvelar en la profecía de Natán, refiriéndola a la resurrección de Cristo. En efecto, la cita de Sal 2,7b en Hch 13,33

---

369 Este esquema sinóptico lo tomamos de D. GOLDSMITH, *Acts 13, 33-37: A Pesher on 2 Samuel 7,* a.c. nota 366, p. 321 s.

refiere explícitamente el cumplimiento de la promesa a la resurrección de Cristo: *"también nosotros os anunciamos la buena nueva de que la promesa (ἐπαγγελίαν) hecha a los padres Dios la ha cumplido (ἐκπεπλήρωκεν) en nosotros, los hijos, al resucitar a Jesús, como está escrito en el Salmo segundo: Hijo mío eres tú yo te he engendrado hoy".*

Esta trasposición derásica del Sal 2,7b a la resurrección se ha llegado a poner en duda en razón del doble sentido de que es susceptible el participio ἀναστήσας (Ιησοῦν) de V 33. En principio puede significar tanto "suscitar", refiriéndose al envío histórico de Jesús (así como en Hch 3,26 y 7,37 y lo mismo que ἐγειρῶ en 13,23), como "resucitar" (de entre los muertos). En el contexto, sin embargo, hay que referirlo a la resurrección, tal como la aclara el V 34: ἀνέστησεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν (cfr. 2,24.32; 17,31). De otra manera, se interrumpe el hilo del discurso que desde el V 30 tiene como tema central la resurrección, sin que tampoco hubiera sido introducida de nuevo la idea de la misión histórica de Jesús.[370]

En consecuencia, el mesianismo a que se refieren 2 S 7 y Sal 2 se cumple en la resurrección de Cristo. Con ello, el autor no quiere probar tanto la resurrección cuanto que Jesús es el Mesías esperado. A este respecto, el cristianismo primitivo entendió que la resurrección de Jesús era la confirmación de la pretensión mesiánica manifestada por Jesús en su propia vida. De ahí que interpretase ese momento como su entronización mesiánica. Cuando el texto afirma que Dios cumplió la promesa en los hijos, es claro que hay que entenderlo dentro de los presupuestos de la hermenéutica derásica. Es decir, el cumplimiento a que se refiere la aplicación *pěšer* de la Escritura en Hch 13 (así como en Hch 2), se encuadra dentro del modelo de deráš promesa-cumplimiento.

En consecuencia, en tanto que la resurrección confirmaba la mesianidad de Jesús (y en este sentido su filiación divina, según la tipología del rey davídico), los primeros cristianos aplicaron las tradiciones mesiánicas veterotestamentarias a dicho acontecimiento, sirviéndose, para ello, de los procedimientos del deráš. Resumiendo, 2 S 7 y Sal 2,7b son una clara muestra de que la resurrección fue para los cristianos el

[370] E. HÄNCHEN , *Die Apostelgeschichte,* p. 353 nota 3; G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte.* 2 Teil, p. 137.

acontecimiento por el que Jesús era confirmado por Dios como Mesías, hijo de Dios.

Rm 1,3-4

En Rm 1,3-4 se encuentra también un ejemplo de cuanto venimos diciendo. Ello viene a corroborar que, en el libro de los Hechos, Lucas cuenta con elementos de una cristología prelucana (cfr. Lc 1,32s.35).

> Pablo siervo de Cristo Jesús, apóstol por vocación, escogido para el evangelio de Dios, que había prometido por medio de sus profetas *en las Escrituras Sagradas,* acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu Santo, por su resurrección de entre los muertos, Jesucristo Señor nuestro.

En este texto, tras del que existe una abundante literatura, se hace referencia al cumplimiento global de las Escrituras, sin embargo, en la mente de Pablo parecen estar 2 S 7,14 y Sal 2,7b, textos que, lo mismo que en las *dĕrašot* homiléticas de Hch, son aplicados a la resurrección. En dicho texto paulino, por tanto, se encuentra ya un *pēšer implícito de la profecía de Natán y del Sal 2.*[371] La filación divina a que se referiría entonces Rm 1,4 tendría un sentido tipológico, el del título mesiánico regio de hijo de Dios.

Hch 4,23-31

En Hch 4,25-28, dentro del marco de la oración de la comunidad ante la persecución (Hch 4,23-31), se halla una cita explícita del Sal 2,1-2 a la que acompaña su *aplicación pēšer* referida a las personas y grupos que llevan a cabo la pasión y muerte de Cristo:[372]

---

[371] Cfr. M.-Boismard, *"Constitué Fils de Dieu (Rm 1,4)",* RB 60 (1953) 5-17. El autor sostiene que el título de "Hijo de Dios" tiene en el texto una significación mesiánica (p. 14). En este mismo sentido, cfr. también B.M.F. van Iersel, *'Der Sohn' in den synoptischen Jesusworten.* (Supplements to Novum Testamentum, 3), Leiden 1964, pp. 71-72; E. Schweizer, *The Concept of the Davidic 'Son of God' in Acts and its Old Testament Background,* en: "Studies in Luke-Acts", L. E. Keck.-J. L. Martin *(Edits),* Nashville 1966, pp. 186-193. *186-187.*

[372] Cfr. J. W. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts,* p. 173; M. Rese, o.c., pp. 94-97; G. Schneider, *Die Apostelgeschichte.* 1 Teil, p. 358 s.; A. Weiser, *Die Apostelgeschichte.* Kap. 1-12, p. 133 ss.

> Tú que has dicho por el Espíritu Santo, por boca de nuestro padre David, tu siervo: ¿Por qué se amotinan las *naciones,* y los *pueblos* planean un fracaso? Se *alían los reyes* de la tierra, *los príncipes conspiran* contra el Señor y contra su *Mesías* (VV 25-26). Porque verdaderamente en esta ciudad *se han aliado* Herodes y Poncio Pilato con las naciones y los pueblos de Israel contra tu siervo Jesús a quien *has ungido* para realizar lo que en tu poder y en tu sabiduría habías predeterminado que sucediera (VV 27-28).

A partir del V 27 el estilo de oración deja paso a la exégesis derásica. La alianza y conspiración de los reyes y príncipes del Sal 2 corresponden –por deráš pešer– al tetrarca Herodes Antipas, representante por parte de los reyes, y a Poncio Pilato, representante de parte de los príncipes, y quizá también a los sanedritas y Sumos Sacerdotes (cfr. Hch 4,5-8). *Las naciones* (los paganos) corresponden a los soldados romanos y *los pueblos* a las tribus de Israel.[373] Jesús, designado "siervo santo" de Dios, es identificado con *el ungido,* el Mesías, a quien la tradición veterotestamentaria aplicaba el Sal 2 y cuya unción mesiánica ya constaba por la escena del Bautismo (Lc 3,22; cfr. Lc 4,1.14.18; Hch 10,38). La alianza y conspiración contra Jesús, el Mesías, es también contra Dios y tiene su aplicación *péšer* en la expresión "contra *tu* santo siervo". Al propio tiempo, en todo ello había una providencia de Dios: "lo que en tu poder habías predeterminado".

Hb 1,5-14

En el exordio de la carta a los Hebreos el autor da cuenta de la tesis fundamental que va a sostener a lo largo de su escrito pastoral, a saber, el Nombre de Hijo de Dios que Jesús posee y que le hace superior a los ángeles (Hb 1,1-4). Para él, el término υἱός abarca desde la preexistencia, en virtud de la cual le atribuye la creación de los mundos (V 2), pasando por su encarnación y muerte redentora, hasta su exaltación por la resurrección (V 3).[374]

---

[373] Cfr. Hch 13,27-29.

[374] Así R. H. FÜLLER. o.c., p. 195 s.; también M. M. BOURKE, *The Epistle to the Hebrews,* en: "The Jerome Biblical Commentary", II, p. 383 s. A VANHOYE, *Situation du Chris.* Epistre aux Hébreus 1 et 2, Paris 1969, pp. 52-117. Tras el sintagma ἀπαύγασμα τῆς δόξης puede encontrarse la trasposición derásica a Jesús de la metonimia targúmica de

La tesis presentada en el exordio en forma de declaración cristológica, la desarrolla el autor mediante recurso derásico a la Escritura. A este respecto, las citas bíblicas de VV 5-14 las entiende el autor como un *testimonio/prueba* de su proposición, tal como la muestra el γάρ explicativo de V 5. Dichos pasajes bíblicos hay, pues, que entenderlos referidos derásicamente al exordio completo, es decir, no sólo a la exaltación a que se refieren 3b-4: "se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas", clara alusión a Sal 110,1, sino también a la preexistencia. De ahí que Hb 1,10-12 aplique a Cristo una cita tomada de Sal 102,26-28 por la que se atribuye al Hijo la obra de la creación (propuesta en V 2), con palabras que dicho Salmo dirige a Yahveh. Por tanto, la perennidad, propia de Dios, se dice ahora del Hijo: "los cielos pasarán, pero Él permanece". Ahí se encierra, claramente, un procedimiento derásico para confesar de divinidad del Hijo a base de atribuirle textos que en el A.T. estaban celosamente reservados a Yahveh.[375]

La haggadá de Hb 1,5-14, sin embargo, estructurada por una cadena de siete citas del A.T., presentadas a manera de *Testimonia,* es decir, sin acompañarles interpretación, también se refiere a la filiación divina de Jesús procedente de la tipología del rey davídico y con que el N.T. expresa derásicamente la resurrección de Cristo. Cristología, pues, de la exaltación y cristología de la preexistencia no se contraponen sino que se complementan mutuamente. En efecto, tras la proclamación de la exaltación de Jesús, en Hb 1,3b-4, con palabras tomadas del Sal 110,1, se citan Sal 2,7b y 2 S 7,14 en el V 5, y Sal 110,1 en V. 13. Ello es muestra de que el deráš cristiano de la carta a los Hebreos aplicó también a la exaltación de Cristo el título de hijo de Dios con que la tradición del A.T. se refería a la entronización del Mesías davídico (cfr. también Hb 5,5, esta vez en conexión con la designación de Jesús como Sumo Sacerdote en el momento de su exaltación).[376] Por tanto, el autor de la carta conoce una tradición exegética antigua en el N.T., tal como muestran los demás textos considerados.

---

designación divina *Ziw 'Iqar (resplandor de la Gloria divina);* cfr. Sb 7,26, así como tras Χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως puede recordarse la designación de la Sabiduría "hipostasiada" como "imagen de Dios" (Sb 7,26).

375 A. DEL AGUA PÉREZ, *El derás cristológico,* a.c. nota 333, pp. 207-210.

376 Íd., *Procedimientos derásicos del Sal 2,7b en el Nuevo Testamento...,* a.c. nota 333, pp. 410-412.

Una cita del Sal 110,1 en una cuestión acerca de la filiación davídica del Mesías: Mc 12,35-37 par Mt 22,41-46; Lc 20,41-44

El pasaje se inicia con una pregunta a primera vista enigmática: *"¿Cómo dicen los escribas que el Mesías es hijo de David?"* (Mc 12,35). Se trata, a nuestro entender, de una cuestión (escolástica) en búsqueda de sentido nuevo en torno a la filiación davídica del Mesías y, por consiguiente, acerca de la índole del mesianismo, tal como era concebido en la mente de los interlocutores (los escribas). Dicha pregunta presenta el cariz de un procedimiento derásico, a saber, el poner lo afirmativo en interrogativo (cfr. lo dicho a propósito de Mt 2,6) para obtener sentido nuevo (derásico). En el texto que consideramos, la respuesta viene dada por recurso a Sal 110,1 que aparece citado completo (Mc 12,36 par). Ahora bien, el relato introduce una evidente trasposición del sentido histórico del Salmo. En efecto, las palabras que en estilo cortesano dirigía el salmista al rey en su entronización, son palabras que ahora dirige David al Mesías (Jesús): "David mismo dijo, movido por el Espíritu Santo...". El relato prosigue y culmina sacando la conclusión de la trasposición efectuada en el Salmo. Para ello, avanzando sobre la pregunta inicial que se interesaba por la filiación davídica del Mesías en general, el relato plantea otra pregunta-búsqueda: *"El mismo David le llama Señor; ¿Cómo entonces puede ser hijo suyo?"* (V 37). Dicha pregunta constituye un argumento *qal wahomer* ("a fortiori", "a minori ad maius"; 1.ª de las reglas de Hillel),[377] por el que

---

[377] Otros ejemplos de argumento *qal wahomer:* Mt 7,11; "si vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, *¡cuánto más* vuestro Padre que está en los cielos dará cosas buenas a los que se las pidan"; Mt 10,25: "...Si al dueño de la casa le han llamado Beelzebul, *¡cuánto más* a sus domésticos!; Lc 12,28: "Pues si a la hierba que hoy está en el campo y mañana se echa al horno, Dios así la viste, *¡cuánto más* a vosotros, hombres de poca fe!; Rm 11,12: "Y si su caída [de Israel] ha sido una riqueza para el mundo, y su mengua, riqueza para los gentiles *¡qué no será* su plenitud!"; cfr. también Rm 11,24; Hb 9,14; 10,29.

Jn. 10,34-36: "Jesús les respondió: "¿No está escrito en la Ley: *Yo he dicho dioses sois?* (Sal 82,6). Si llama dioses a aquellos a quienes se dirigió la Palabra de Dios –y no puede fallar la Escritura– *a aquel a quien el Padre ha santificado* y enviado al mundo, *¿cómo* le decís que blasfema por haber dicho: *'Yo soy Hijo de Dios'?*", el argumento es claro: si a ellos los llama dioses... *cuánto más* al Hijo...

Otro ejemplo de esta argumentación derásica es Mt 12,1-8, las espigas arrancadas en sábado. Jesús resuelve la dificultad que le ponen los fariseos de que sus discípulos quebrantan la *hălaká* del sábado arrancando y comiendo espigas, argumentando por recurso a un caso similar (procedimiento de *gĕzerá šawá*) y a través del argumento *qal*

el lector debe concluir: *el Mesías (Jesús) es más que hijo de David porque es hijo de Dios,* afirmación que viene a la mente del lector u oyente a través del Sal 110,3: "yo mismo te engendré, como rocío, antes de la aurora" y que debe considerarse incluida en la cita inicial del Salmo que incluye el sentido total del Salmo.[378] En consecuencia, la verdadera dignidad le viene al Mesías no en calidad de hijo de David sino de ser hijo de Dios. Hay, por tanto, una evidente progresión de la primera pregunta de V 35 (πῶς) a la segunda de V 37 (πόθεν). No se rechaza el título de "hijo de David" para Jesús, aspecto que recalca particularmente el evangelio de Mateo, sino que se rechaza una forma demasiado material de entender el mesianismo.

Los textos paralelos de Mt y Lc confirman esta interpretación: Mt 22,42: "¿Qué os parece acerca del Cristo? τίνος υἱὸς ἐστιν"; Lc 20,41: "¿Cómo dicen que el Cristo es hijo de David?, πῶς λέγουσιν τὸν Χριστὸν εἶναι Δαυίδ υἱὸν".

---

waḥomer. En efecto, si David rompió la *hălaká del templo* cuando sintió hambre, comiendo de los panes de la Presencia que no le era lícito comer, *cuánto más* puede romperse la *hălaká del sábado* que es menos estricta, en caso de necesidad. Ambos casos son similares porque, aunque la infracción de la hălaká no sea la misma en el caso de David que en el de los discípulos, en ambos casos se trata de asunto de comida. Al mismo tiempo, en el V 5 se refuerza la argumentación con otro caso similar: el de los sacerdotes que aún en día de sábado han de sacrificar los corderos para el *tamid,* la ofrenda diaria, trasgrediendo también la hălaká del sábado. Si, pues en ambos casos es lícito quebrantar la hălaká: *"yo os digo que aquí hay algo mayor que el Templo"* (V 6). Y finaliza el argumento por recurso a Os 6,6: *"Misericordia quiero que no sacrificio".* Jesús no niega la hălaká del sábado sino simplemente dice que como Hijo del Hombre puede romper la hălaká en ciertos casos y que, para él, la razón de la misericordia es suficiente (J. W. DOEVE, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts,* pp. 105-107).

Otro tipo de argumentación derásica se encuentra en Mt 22,32, cuando algunos saduceos niegan la posibilidad de la resurrección de los muertos y Jesús les remite a Ex 3,6: "Yo soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob". Y concluye: "No es un Dios de muertos, sino de vivos". Para saber, sin embargo, de qué tipo de argumentación se trata habría que saber si la última frase es un *teorema* o la *conclusión.* En el primer caso sería: –yo soy el Dios de Abraham... etc.–, dado que Dios, no es Dios de muertos... Abraham no puede morir. Se trataría de una aplicación del principio rabínico: "no hay antes ni después en la Torá". Si, por el contrario, la frase "Dios no es un Dios de muertos..." es una conclusión, el argumento sería: el tiempo de Ex 3,6 tiene que ser el *presente* porque no dice "Yo fui el Dios de Abraham..." Por lo que Jesús lo aplicaría al momento presente en que estaba hablando (J. W. DOEVE, o.c., p. 106).

378 A. DEL AGUA PÉREZ, *Deráš cristológico del Sal 110 en el Nuevo Testamento,* a.c. nota 333, p. 656 s.

3.1.2.2. *Tradiciones mesiánicas del Targum en pasajes del N.T.*

El mesianismo en el Targum palestinense ha sido estudiado recientemente en profundidad por M. Pérez Fernández en la obra: *Tradiciones mesiánicas en el Targum palestinense. Estudios exegéticos,* a la que ya hemos hecho referencia repetidas veces. La aplicación de algunas de dichas tradiciones en el deráš del N.T. ya se ha constatado en los relatos de la Infancia. Aquí nos detendremos en otros pasajes por cuanto su estudio tiene plena justificación en este apartado del deráš cristológico en torno al título de "Mesías".

Haggadá cristológica de TgP Gn 3,15 en Ap 12[379]

El capítulo 12 del libro del Apocalipsis, la visión de la mujer y la serpiente, es *una haggadá cristológica* de la tradición mesiánica que se encuentra en el Targum palestinense a Gn. 3,14-15. La antigüedad de la misma ha sido probada convincentemente por M. Pérez a base de estudiarla en documentos de probada antigüedad (así p.e. 1QH III, 9,18).[380] He aquí el texto de Targum palestinense a Gn 3,14-15:

> Y dijo Yahveh Elohim a la serpiente porque has hecho esto, maldita serás, serpiente, entre todos los animales domésticos y entre toda las bestias que hay sobre la faz del campo; sobre tu vientre te arrastrarás y polvo será tu alimento todos los días de tu vida. Y enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tus hijos y los hijos de ella y cuando los hijos de ella guarden la Ley y pongan por obra los mandamientos apuntarán a ti y te quebrantarán la cabeza y te matarán. Pero cuando abandonen los mandamientos de la Ley tú apuntarás y a él herirás en su talón y le harás enfermar. Sólo que para el hijo de ella habrá un remedio, y para ti, serpiente, no habrá remedio. *Pues ellos curarán el talón en el día del Rey Mesías.*

---

[379] Para el estudio de la tradición mesiánica de TgP a Gn 3,14-15: M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Tradiciones mesiánicas en el Targum palestinense,* pp. 33-94, sobre Ap 12 pp. 86-89. La relación de Ap 12 y TgP Gn 3,15 ya la propuso M. MCNAMARA, *The New Testament and the Palestinian Targum to Pentateuch,* Roma, 1966, "the Protoevangelium in the PT and Ap 12,17f" pp. 217-222. También puede verse A. DIEZ MACHO, *Targum y Nuevo Testamento,* en: "Mélanges Eugène Tisserant", Vol. I, Città del Vaticano 1964, p. 174; Íd., *¿Habla de la Virgen el Antiguo Testamento?,* "Madre y Maestra", n.º 167 (1979) 15-17.

[380] M. PÉREZ FERNÁNDEZ, o.c., p. 49 ss.

La idea central para el tema que nos ocupa es que el remedio contra la mordedura de la serpiente se dará en el tiempo del Rey Mesías. De ahí que su aplicación en el deráš cristiano tenga el carácter de proclamación del cumplimiento mesiánico en Cristo. Para ello, el autor de Ap desarrolla en el cap. 12 un *deráš haggádico pěšer de carácter implícito* a partir de dicha tradición mesiánica.

Las referencias de Ap 12 a dicha tradición mesiánica, y concretamente a TgP Gn 3,14-15 son claras. En ambos textos se trata de la lucha del dragón o "serpiente antigua" (V 9) contra la mujer y su descendencia. Sin embargo, la haggadá cristiana de Ap 12 presenta, en relación a la haggadá targúmica, claros rasgos diferenciales. La descendencia de la Mujer (antitipo de Eva) tiene en el texto de Ap dos significados: *el Mesías:* "La Mujer dio a luz *un hijo Varón,* el que ha de regir a todas las naciones con cetro de hierro [Sal 2,9; cfr. SalSa 17,24]; y su hijo fue arrebatado hasta Dios y hasta su trono" (V 5), *y* "el resto de la descendencia de la Mujer, *los que guardan los mandamientos de Dios* y mantienen el testimonio de Jesús" (V 17), referencia clara a Tg Gn 3,15. Se trata, por tanto, del procedimiento derásico *tarté mišma'* (doble sentido) aplicado a la descendencia de la mujer. La razón de *la descendencia individualizada,* el Mesías, que muchos autores niegan en el texto targúmico,[381] se fundamenta en que en el texto hebreo de Gn se habla de la descendencia de la mujer como de una persona del género masculino: "él" (*hû';* αὐτός LXX). *La descendencia colectiva* –ya indicada en el texto hebreo– Ap 12 la toma –tal como hemos dicho– de TgP Gn 3,15 en donde aquella se ha interpretado derásicamente como "los que guardan los mandamientos de la Ley".

Una ampliación haggádica del verbo "acechar" (de Gn) es la escenificación del dragón al acecho de la Mujer que va a dar a luz (V 4b).

La interpretación derásica de la Mujer (de Gn) se efectúa, al parecer, también por medio del procedimiento derásico del *doble sentido.* En sentido *individual,* la Mujer sería María, la madre del Mesías.[382] En sentido *colectivo,* la Mujer representaría, por alegoría, a la Iglesia, nuevo Israel, o Israel de Dios (¿simbolizado en la diadema de las doce

---

381 P.e. M. McNamara, o.c., p. 219.

382 También A. Feuillet, *Le Messie et sa Mère d'après le chapitre XII de l'Apocalypse,* RB 66 (1959) 55-86.

estrellas?) que a semejanza del viejo Israel, perseguido por el dragón, ha de huir al desierto donde Dios la alimenta (V 14). En consecuencia, María sería la nueva Eva que, vencedora de la serpiente, da a luz al Mesías y es, al tiempo, figura de la Iglesia, nuevo Israel que padece la persecución en sus miembros "los que guardan los mandamientos y dan el testimonio de Jesús".[383]

Aplicación derásica de la tradición mesiánica de TgP Gn 49,10-11 y Za 9,9 en Mc 11,1-10 y par Mt 21,1-9; Lc 19,28-40; Jn 12,12-19

La tradición evangélica vio en la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén el cumplimiento de la tradición mesiánica que se remonta a TgP Gn 49,10 y Za 9,9. Así lo muestran todos los relatos.[384]

He aquí los textos:

> TM Gn 49,10-11: "No se irá de Judá el báculo, el bastón de mando de entre tus piernas, *hasta que venga Šylh* (Vg: "donec veniat qui mittendus est") y le rindan homenaje los pueblos; el que ata a la vid su asno y a la cepa el pollino de su asna".
>
> TgP Gn 49,10: "No cesarán los reyes de entre los de casa de Judá ni los escribas que enseñan la Ley entre los hijos de sus hijos *hasta que venga el Rey Mesías"*.
>
> Za 9,9: "He aquí que tu Rey viene a ti, es justo y victorioso, humilde y montado sobre un asno, sobre un pollino cría de su asna".

Cualquiera que sea el significado del término Šylh en el texto hebreo, su interpretación mesiánica se encuentra en todas las recensiones targúmicas.[385] El procedimiento derásico utilizado es la *gematriá*. En efecto, en hebreo el valor numérico de *Msyḥ* equivale a 358, como el de las palabras *yb' šylh "(hasta que) venga Šylh"*.[386]

---

[383] M. PÉREZ FERNÁNDEZ, o.c., p. 88: "El autor del Apocalipsis se inspira en la lucha primordial anunciada en Gn 3,15, relee en ella la experiencia del Pueblo de dios en el Éxodo e ilumina la condición presente de la Iglesia de Cristo".

[384] Entre los autores que han estudiado la relación de la tradición mesiánica que se remonta al oráculo de Judá en Gn 49-10-11 y Za 9,9 se encuentran: J. BLENKINSOPP, *The Oracle of Judah and the Messianic Entry (Gen 49, 8-12; Zac 9,9; Mc 11,1-6 par.),* JBL 80 (1961) 55-64; H.-W. KUHN, *Das Reittier Jesu in der Einzugsgeschichte des Markus evangeliums,* ZNW 50 (1959) 82-91; M. PÉREZ FERNÁNDEZ, o.c., pp. 130-133.

[385] M. PÉREZ FERNÁNDEZ, o.c., p. 127 ss.

[386] Ibíd., p. 128; R. LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque.* I. Genèse, Paris 1978, p. 437 nota 19.

La antigüedad de dicha tradición mesiánica viene confirmada tanto por los escritos de Qumrán (4QBP), como por Za 9,9 ya que, se inspire o no este último en la exégesis targúmica, es claro que interpretaba ya mesiánicamente Gn 49,10-11. Por otra parte, todo parece dar a entender que la relación de Gn 49,10-11 y Za 9,9 debía estar ya popularizada en el tiempo de Jesús.[387]

Dicha tradición mesiánica se encuentra aplicada a Jesús en su entrada en Jerusalén y mediante *procedimiento derásico pěšer.* En Mc/Lc su aplicación tiene carácter implícito. Mt 21,4-5 y Jn 12,14-16 añaden una cita de reflexión propia, interpretando el acontecimiento mesiánico en clave de cumplimiento de la profecía de Za 9,9. Efectivamente, en mt 21,4-5 la aplicación *pěšer* se verifica mediante la fórmula de cumplimiento peculiar suya: "esto ocurrió para que se cumpliera lo dicho por el profeta: 'decid a la hija de Sión: he aquí que tu Rey viene a ti, manso y montado en un asna y un pollino, hijo de animal de yugo' ".[388] Al parecer, Mateo habla de asna y pollino para adaptar derásicamente el relato al texto de Za 9,9 que habla de asna y pollino. En Jn, al redactor añade este comentario de sumo interés para el deráš: "Esto no lo comprendieron sus discípulos de momento; pero cuando Jesús fue glorificado, cayeron en la cuenta de que esto *estaba escrito* [Za 9,9] sobre él, y qué era lo que le habían hecho" (Jn 12,16).

3.2. *Jesús, Hijo del Hombre. Recurso derásico a la tradición apocalíptica del Hijo del Hombre para expresar el cumplimiento mesiánico*

Los títulos estudiados anteriormente son mesiánicos en el sentido estricto y técnico de la palabra, es decir, hacen referencia al concepto de rey ungido de Israel. El título "Hijo del Hombre" es también considerado mesiánico aunque no lo sea en el sentido estricto del término. Dicho título adquiere relevancia particular en el estudio del deráš cristológico en razón de que aquí parece encontrarse uno de los títulos usados por Jesús para identificarse a sí mismo.

---

387 Cfr. STRACK-BILLERBECK, I, pp. 842-844.

388 K. STENDAHL, *The School of St. Matthew*, pp. 18-120. Por nuestra parte vemos en el relato lucano, junto a esta tradición que consideramos, un paralelismo derásico con la coronación de Salomón a la que el evangelista parece hacer referencia por medio de alusiones o *rémez:* A. DEL AGUA PÉREZ, *Deráš cristológico en el relato lucano de la entrada de Jesús en Jerusalén,* a.c. nota 333, p. 184 s.

Sin pretender abordar aquí todos los problemas en torno al título "Hijo del Hombre", nos hacemos eco de las cuestiones fundamentales para plantear lo que es el objeto de este estudio: los procedimientos derásicos.

En la cuantiosa literatura en torno al "Hijo del Hombre"[389] dos son los problemas principales que plantean dificultad a este importante capítulo del deráš: el de la procedencia del sintagma,[390] tal como es utilizado en la tradición evangélica, y si Jesús lo empleó en alguna ocasión para designarse a sí mismo.

Por lo que se refiere a su uso en el N.T., la expresión "Hijo del Hombre" hay que situarla en la tradición apocalíptica judía donde aparece por primera vez como figura escatológica en Dn 7,13s:

> Miraba yo en la visión de la noche y *he aquí que con las nubes del cielo venía uno como un hijo de hombre,* que vino hasta el anciano de días y le hicieron acercarse delante de él. Y le fue dado dominio, gloria y reino, para que todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieran; su dominio, es dominio eterno, que nunca pasará, y su reino uno que no será destruido.

La cuestión estriba en establecer el sentido de la expresión "hijo del hombre" en dicho texto: individual o colectivo, mesiánico o no mesiánico. La mayoría de los exégetas actuales son de la opinión que dicha expresión no se aplica en Dn a una figura individual ni mesiánica, sino que significa, más bien, "los santos del Altísimo", "el pueblo de los

[389] Entre la bibliografía más reciente en torno a la figura del Hijo del Hombre cabe destacar: G. VERMES, *Jesús el judío,* Barcelona 1977, pp. 171-202 (ed. original: *Jesus the Jew,* London 1973; R. PESCH-R. SCHNACKENBURG (Edits.), *Jesus und der Menschensohn.* Für A. Vögtle, Freiburg-Basel-Wien 1975; M. CASEY, *Son of Man. The Interpretation and Influence of Daniel 7,* London 1979; B. LINDARS, *Jesus Son of Man.* A fresh examination of the Son of Man Sayings in the Gospels, London 1983; C. COPPENS, *Le Fils d'homme vétero- et intertestamentaire,* Leuven 1982; Íd., *Le Fils de l'homme néotestamentaire,* Leuven 1981.

[390] La escuela de la historia de las religiones buscó el origen del "Hijo del Hombre" en el mito oriental gnóstico del hombre celeste (REITZENSTEIN, BOUSSET, GRESSMANN). La escuela de Upsala lo ha derivado de la misma raíz que el concepto de "Mesías", a saber, del mito oriental y de los ritos de la monarquía sagrada (cfr. R. H. FULLER, *Fundamentos de la Cristología Neotestamentaria,* o.c., pp. 42-54).

santos del Altísimo" (Dn 7,18.27).[391] En su contexto no se encuentra todavía ninguna mención del Mesías.

Lo importante, sin embargo, para este estudio en torno al deráš es constatar que en la haggadá apocalíptica posterior a Dn, la expresión "Hijo del Hombre" se reasume en el *libro de las parábolas de Henoc* (1 Hen 37-71) y en el *4 Esdras* y se *individualiza* y *mesianiza.*[392]

En el *libro de las parábolas* de Henoc se encuentra la descripción más completa que existe del Hijo del Hombre en la tradición apocalíptica de los judíos. Es un ser divino preexistente (48,2s; 62,7). Está oculto en la presencia de Dios antes de toda la creación (48,2). Es identificado con el "Elegido de Dios", expresión que se encuentra en el deutero Isaías entre las denominaciones del Siervo de Yahveh, pero sin operarse todavía la identificación del Siervo sufriente de Yahveh con la figura del Hijo del Hombre. En el cap. 46 se trata también de su función judicial.[393]

En consecuencia, lo importante para el deráš del N.T. es constatar que, sea cual fuere el origen de la figura del Hijo del Hombre, el *libro de las parábolas* lo toma de Dn 7 y lo reinterpreta como Mesías individual y como el "Elegido de Yahveh".

Por lo que se refiere al deráš neotestamentario de la figura del Hijo del Hombre de la tradición apocalíptica, lo primero que llama la atención, ya desde una primera consideración de los textos evangélicos, es que el título se encuentra exclusivamente como autodesignación de Jesús, con la sola excepción de Hch 7,56 y Jn 12,34.[394] Ello manifiesta-

---

391 A. DIEZ MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento.* I. Introducción general, Madrid, 1984, p. 356; también: A. DEISSLER, *Der "Menschensohn" und "das Volk der Heiligen des Höchsten" in Dan 7,* en: PESCH-SCHNACKENBURG (Edits.), *Jesus und der Menschensohn,* o.c. nota 389, pp. 81-91. *91.*

392 Ibíd.

393 R. H. FULLER, o.c., pp. 46-51; A. DIEZ MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento.* I. Introducción general, o.c., pp. 374-376.

394 Hijo del Hombre aparece 82 veces en los evangelios; 69x en los sinópticos, 13x en Juan, teniendo en cuenta los paralelos 38x en los sinópticos, 13x en Juan.

He aquí los textos principales:

Mc 2,10 par Mt/Lc; Mc 2,28 par Mt/Lc; Mc 8,38 (cfr. Mt 16,28) par Mt/Lc; Mc 13,26 par Mt/Lc (y Mt 24,30a); Mc 14,21a par Mt/Lc; Mc 14,62 par Mt/Lc.

Las *logia* referentes a la pasión del Hijo del Hombre: Mc 8,31 par Lc; Mc 9,31 par Mt/Lc; Mc 10,33 par Mt/Lc.

La tradición-Q: Mt 11,19 par Lc 7,34; Mt 8,20 par Lc 9,58; Mt 12,40 par Lc 11,30; Mt 12,32 par Lc 12,10; Mt 24,44 par Lc 12,40; Mt 24,27 par Lc 17,24; Mt 24,37 par Lc 17,26; cfr. Lc 6,22; 12,8; 17,22 dif Mt.

ría una característica del lenguaje de Jesús que utilizaría la técnica del *péšer* para autodesignarse: interpretación escatológica de una tradición mesiánica aplicada a sí mismo. De este modo, Jesús consideraría cumplida en sí mismo la tipología del Hijo del Hombre.

Sin embargo, la cuestión no ha sido tan fácilmente aceptada por la crítica. En efecto, los críticos más radicales han llegado a negar hasta que Jesús hubiera utilizado un sola vez dicho título. Otra crítica, menos radical, ha admitido alguna mención del Hijo del Hombre salida de labios de Jesús, en cambio, no admite que Jesús se identificara con él.[395]

La crítica, ya antes de R. Bultmann, había elencado las sentencias del Hijo del Hombre de los evangelios en tres grupos distintos: los *logia* referentes al Hijo del hombre terrestre que ha de padecer; los del Hijo del Hombre terrestre no paciente y los del Hijo del Hombre en relación con la "parusía".[396]

Los textos más utilizados por los críticos para afirmar que Jesús se distingue a sí mismo del Hijo del Hombre son aquellos que contienen *logia* del Hijo del Hombre futuro y particularmente: Mc 8,38 y Lc 12,8 (Q interpretado en su par Mt 10,32). Mc 8,38: "Quien se avergüence de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del Hombre se avergonzará de él cuando venga a la gloria de su Padre con los ángeles santos". Lc 12,8s: "Yo os digo: por todo el que se declare por mí ante los hombres, también el Hijo del Hombre se declarará por él ante los ángeles de Dios. Pero el que me niegue delante de los hombres, será negado delante de los ángeles de Dios". Estos dos *logia* manifestarían la distinción entre Jesús y el Hijo del Hombre porque Jesús, para referirse al Hijo del Hombre, utiliza la tercera persona al igual que en otros tipos de *logia*.

De fuentes propias: Mt 10,23; 13,27; 13,41; Lc 17,30; 18,8.

Sustituido por la primera persona en: Mt 10,32 dif Lc 12,8; Mt 16,21 dif Mc 8,31. Dif Mc 14,21b de que Lc 22,22 suprime el duplicado. Lc 22,27 dif Mc 10,45; Lc 22,29s dif Mt 19,28 (cfr. 25,31).

Otros textos en que la tradición introduce el título: Cfr. Mt 15,13.28 dif Mc y la ampliación de Mt 26,2 dif Mc. También 19,28 (cfr. 25,31 dif Lc; Lc 17,30 que puede proceder de V 26. Lc 21,36 dif Mc es redacción lucana y 22,48; Lc 24,7 es sobreañadido a Mc... etc. (H. SCHÜRMANN, *Die Sprache des Christus,* en: Íd., "Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Synoptischen Evangelien" Düsseldorf 1968, p. 88, notas 44-46).

[395] Para una síntesis, cfr. R. H. FULLER, o.c., pp. 131-138.

[396] Ibíd.

El problema del uso de la tercera persona en lugar de la primera en los logia del Hijo del Hombre, con que Jesús parece referirse a otro distinto de él, ha sido iluminado por A. Díez Macho mostrando, con abundantes ejemplos, que el uso de la tercera persona en lugar de la primera es un caso frecuente de *asteísmo,* o habla cortés, en arameo.[397]

En este sentido, parece exacta la interpretación de Lc 12,8s que ofrece Mt 10,32: "Todo aquél que se declare por *Mí* ante los hombres, también *Yo* me declararé por él ante mi padre, que está en los cielos" (así también Mt 16,21 con respecto a Mc 8,31).

Por lo que respecta a los objetores recientes que se oponen a la designación de Hijo del Hombre como un título mesiánico utilizado por Jesús, sobresale G. Vermes para quien el sintagma "Hijo del Hombre", de origen arameo, es simplemente una perífrasis para decir "yo": "en arameo de Galilea Hijo de Hombre se utiliza como alusión perifrástica a uno mismo".[398] Sin embargo, hay que decir que aunque en el rabinismo dicho sintagma sólo signifique "yo", ello no excluye que, al mismo tiempo, en la literatura apocalíptica, a que se ha hecho referencia, y en el uso de los evangelios, sea un título mesiánico.

Creemos, por tanto, que los *logia* del Hijo del Hombre contienen un *deráš pēšer* por el que Jesús se identifica con la figura mesiánica del Hijo del Hombre de la tradición apocalíptica tanto en los *logia* que se refieren a su actuación presente como a su venida en la parusía. Los dichos referentes a la pasión y muerte del Hijo del Hombre muestran la originalidad del deráš neotestamentario en tanto que éste identificó al Siervo de Yahveh sufriente del deutero Isaías con el Hijo del Hombre, sin que ello suponga excluir absolutamente de Jesús el uso de la figura del Siervo para interpretarse a sí mismo.

---

397 A. DIEZ MACHO, *L'usage de la troisième personne au lieu de la première dans le Targum,* en: "Mélanges D. Barthélemy, Fribourg-Göttingen, 1981, pp. 62-89; Íd., *Hijo del Hombre y el uso de la tercera persona en lugar de la primera,* Scripta Theologica 14 (1982) 195-202.

398 G. VERMES, *The Use of bar nash/bar nasha in Jewish Aramic,* en: M. BLACK, *An Aramic Approach to the Gospels and Acts,* Oxford 1967³, pp. 310-330; Íd., *Jesús el judío,* pp. 174-180. "En arameo de Galilea Hijo de hombre se utiliza como alusión perifrásica a uno mismo" (p. 179).

3.2.1. *Cristología de la piedra ('eben) o Hijo (ben) del Hombre*

Una tradición exegética judía mesiánica, emparentada con el Hijo del Hombre, que con carácter de cumplimiento se encuentra aplicada a Jesús en el N.T. es la que constituye el grupo de textos o "testimonia" de la *piedra:* Sal 118,22s; Dn 2,34s; Is 9,14 y 28,16.[399]

En el relato de la parábola conocida como de "los viñadores homicidas" (Mc 12,1-12 par) se pasa de los viñadores que matan al "hijo querido" *(ben),* al texto de Sal 118,22-23: "la piedra *('eben)* que reprobaron los constructores, se ha convertido en piedra angular, ha sido el Señor quien lo ha hecho y es maravilloso a nuestros ojos". El procedimiento derásico empleado entra dentro de la filología creadora. Dado que la palabra tiene sentido completa y en cada sílaba por separado, se descompone *'eben* (piedra) en *'e-ben* y, de esta forma, se encuentra la *apoyatura léxica* para conectar el texto veterotestamentario con la parábola, cuando trata de la misión del Hijo (V 6).[400] El juego de palabras *'eben-ben* se encuentra ya en el A.T.[401] Se trata con ello de la técnica del *notarikon,* por paronomasia o semejanza de las palabras. De esta forma, el "testimonio" de la piedra de Sal 118 sirve para confirmar la filiación divina de Jesús a que se refiere la parábola.[402]

---

[399] Cfr. C. H. DODD, *Secondo le Scritture,* p. 20. 35 s. 42-44; J. JEREMÍAS, λίθος, TWNT, IV, pp. 272-283. *275s.*

[400] M. BLACK, *The Christological Use of the Old Testament in the New Testament,* NTS 18 (1971-72) pp. 11-14; A. SUHL, *Die Funktion der Alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markus-evangelium,* pp. 138-142; A. DIEZ MACHO, *Deráš y exégesis del N.T.,* pp. 75-77.

[401] Jos 4,6.7.8.20 y 21; 1 R 18,31; Lm 4,1-2; Is 54,11-13.

[402] La cita escriturística, tomada de Sal 118,22-23, puede recibir distinta valoración en razón del método científico de que se parta. Los métodos histórico-críticos han considerado generalmente la cita como un comentario explicativo de la parábola a la luz de la resurrección de Jesús. Sin embargo, desde el punto de vista de la exégesis derásica, pudiera considerarse la parábola como un midráš del texto bíblico cuyo tema es el *hijo-piedra* rechazado: cfr. P. FIEBIG, *Die Gleichnisse Jesu,* Tübingen 1912, p. 78. 200-202; M. BLACK, *The Christological Use of the Old Testament in the New Testament,* a.c. nota 400, p. 13: "The Parable (or allegory) may be regarded as itself a pesher of the testimonia: it is a Parable, that is to say, not of the Wicked Husbandmen but of the rejected "Stone" - "Son". En las parábolas rabínicas, el texto bíblico forma parte del cuerpo de la parábola. De hecho, al hijo se le llama en la parábola "heredero" (κληρονόμος). En Za 4,7 la piedra angular es interpretada como λίθος κληρονομίας (LXX), referencia críptica al hijo-heredero del trono de David; el contexto es, en efecto, mesiánico y referido a Zorobabel (cfr. M. BLACK, a.c., p. 13 nota 3).

En el texto paralelo de Lc 20,17s par Mt 21,44, el motivo de la "piedra rechazada" de Sal 118,22 –Lc ha suprimido el V 23– se encuentra combinado con "la piedra de tropiezo" de Is 8,14s y "la piedra apocalíptica" de Dn 2,34.44:[403] "¿Qué es lo que está escrito: la piedra que desecharon los constructores se ha convertido en piedra angular?" *Pregunta-búsqueda* que sirve de introducción a los textos citados de Is y Dn que interpretan-actualizan, a la manera del *péšer,* el "testimonio" de Sal 118,22 identificándolo con Jesús: Jesús *es* la piedra (Hijo del Hombre) de tropiezo y juicio: "todo el que caiga sobre *esta piedra,* se destrozará, y a aquél sobre quien ella caiga, le aplastará".

Los hagiógrafos del N.T., cuando hacen referencia a estos textos de la piedra, transfieren el sentido mesiánico a ellos vinculado en la tradición exegética judía; por ello, no debe extrañar que tales textos entraran a formar parte del cuerpo de "testimonios" cristianos. En efecto, en 4 Esd 13,11s se encuentra la *haggadá* probablemente más antigua que identifica la piedra de Dn 2,34s con el *ben-Adan* de Dn 7.[404] De ahí que la aplicación derásica de tal tradición a Jesús, que en el texto de Lc aparece aún más patente, tenga carácter de cumplimiento.

En consecuencia, Jesús es la *piedra-hijo* (del Hombre) en que tropiezan los judíos incrédulos que le rechazan, cfr. Hch 4,11; Rm 9,32s.[405] La *continuidad* de esta tradición haggádica se encuentra atestiguada en el *Pastor de Hermas* donde la piedra fundamental de la torre, símbolo de la Iglesia, que es también una puerta, es el Hijo de Dios: Sim 9,2 y 9,12.

---

[403] Así, K. STENDAHL, *The School of St. Matthew,* pp. 67-69; también M. RESE, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas,* p. 173; en contra, T. HOLTZ, *Untersuchungen über alttestamentliche Zitate bei Lukas,* Berlin 1968, p. 161 s.

[404] El texto más antiguo para la interpretación mesiánica de una expresión de la piedra, la ofrece probablemente la añadidura ἐπ' αὐτῷ a Is 28,16 (LXX): ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῇ de A (Alejandrino) y que falta en B (Vaticano). Así Rm 9,33; 10,11; 1P 2,6. Para el Targum la piedra es el Rey-Mesías: "He aquí que establezco en Sión *un Rey, un Rey potente ...".*

[405] J. JEREMÍAS, λίθος, TWNT, IV, p. 277 ss.; R. VICENT, *Derash homilético en Romanos 9-11,* Salesianum 42 (1980) 751-788. "Pablo a pesar de unir las dos citas distingue claramente los dos sentidos de *piedra:* el sentido negativo (Is 8,14 piedra de tropiezo) lo aplica a los judíos que no aceptan el evangelio; el sentido positivo (Is 28,16 piedra escogida, cimiento) lo aplica a los que creen en Cristo" (p. 766).

"La piedra y la puerta representan al Hijo de Dios" (Sim 9, 12,1).

En Mc 12,6 par Lc 20,13 se hace alusión a la *'Aqedá* o sacrificio de Isaac a través de la expresión υἱὸς ἀγαπητός, *hijo querido,*[406] entregado a la muerte, procedente de Gn 22,2.16 (LXX), con lo que se acentúa la índole cristológica del relato (cfr. Mc 1,11; 9,7).

De la tradición exegético-derásica de la piedra se encuentran también paralelos en *Qumrán.* Así en el *pěšer* de 1QS 8,7ss se aplica la piedra con sentido colectivo y escatológico a los 12 jefes del Israel Qumránico que aparecerá "al fin de los días". Se trata de una aplicación derásica análoga a la que de Is 28,16 se encuentra en Ef 2,20 de apóstoles y profetas (1 P 2,3ss de "las piedras vivas"), en cuyo contexto el juego de palabras es triple: *'eben - ben - banah,* así como en 1QH 6,26 en que la piedra se aplica a los "hijos de la verdad".[407]

3.3. *Jesús, Siervo de Yahveh.* *Recurso derásico a la figura del Siervo de Yahveh para expresar la índole del mesianismo encarnado por Jesús*

La figura del A.T. que mejor se acomodaba a la haggadá neotestamentaria, destinada a expresar la índole no violenta y sufriente del mesianismo encarnado por Jesús, era, sin género de duda, la de los cantos del "Siervo de Yahveh": Is 42,1-7; 49,1-9; 50,4-11 y 52,13-53,12. De hecho, parece que Jesucristo vio reflejada en estos pasajes la imagen de su propia misión. Al propio tiempo, el Siervo humillado y despreciado que sufre por los pecados del pueblo es para los hagiógrafos del N.T. el *anuncio profético* y la *prefiguración* de Cristo crucificado que se ofrece por la salvación del mundo. De ello dan fe las numerosas citas y alusiones que de los poemas del Siervo se hallan diseminados por todo el N.T.[408]

---

[406] Cfr. R. LE DÉAUT, *La Nuit Pascale,* p. 203 s. y nota 189 donde el autor recuerda que el término ἀγαπητός tiene en el A.T. una especie de *sensus technicus* designando siempre que traduce al hebreo *yaḥid,* un hijo único enviado a la muerte. De ahí que el recuerdo de la *'Aqedá* de Isaac no deba estar ausente del relato de la parábola.

[407] Cfr. M. BLACK, *The Christological Use of the Old Testament in the New Testament,* a.c., p. 12.

[408] Cfr. C. H. DODD, *Secondo le Scritture,* pp. 92-100.

Este estudio, en torno a la aplicación y procedimientos derásicos de los cantos del Siervo de Yahveh en el N.T., debe plantearse, en primer lugar, la cuestión de si los poemas fueron interpretados mesiánicamente en el judaísmo precristiano de Palestina. De ello dependen tanto el sentido de su transposición en el deráš cristiano como la comprensión de la conciencia que Jesús tenía de su propia misión.

3.3.1. *Los poemas del Siervo de Yahveh en el deutero Isaías*

La cuestión de la identidad del Siervo de Yahveh, uno de los problemas más discutidos entre los exégetas del A.T., se polariza en torno a su carácter individual o colectivo.[409] Para unos, el Siervo parece representar en los poemas una *figura individual* por oposición al pueblo (Is 49,6; también 53,3-8), sin embargo, en otros lugares de Isaías designa al pueblo (así 44,21). Posteriormente, la cuestión se centra en precisar la figura del Siervo ¿Se refiere a un personaje del pasado, David o un descendiente suyo, al mismo profeta autor, a un personaje del futuro? (cuestión que ya se plantea en Hch 8,32-35). Otros, lo interpretan en sentido *colectivo* y ven en el Siervo un símbolo del pueblo de Israel que ha de ser "luz de las naciones" y que ha de sufrir persecución y muerte para salvar a los pueblos.[410] Otros, finalmente, sostienen que se trata de una noción individual y colectiva a la vez sin que pueda conceptuarse con un rigor excesivamente lógico.

3.3.2. *El judaísmo helenístico: LXX*

La primera interpretación de los cantos del Siervo que ofrece la haggadá judía se encuentra en la versión de los LXX.

---

409 Para un planteamiento de la problemática en torno a la figura del Siervo, cfr. p.e. F. MICHAELI, *Siervo*, en: "Vocabulario Bíblico", J.-J. VON ALLMEN, Madrid 1973, pp. 319-*320*.

410 Sobre el deráš intrabíblico operado en los cantos para dar sentido a la figura del Siervo se expresa así A. DIEZ MACHO, *El Mesías anunciado y esperado*, Madrid 1976, p. 40: "No se sabe con mínima certeza qué figura histórica amaga la denominación "Siervo de Yahveh". Como en Is 44,1 y 42,18-19 se llama a Israel Siervo de Yahveh, hay quienes pretenden interpretar estos cánticos en sentido colectivo: Israel que sufre por salvar a los hombres. Pero no es aceptable tal interpretación, porque Israel no fue inocente como el Siervo. Los dos parajes de referencia no son más que una aplicación a Israel, que sufre y es perseguido, de esa figura individual inidentificable a que se refieren constantemente los cánticos: es un caso de *derash* practicado en los mismos cánticos".

En obra reciente, P. Grelot[411] asume de nuevo la cuestión de la identidad de la figura del Siervo de Yahveh en la tradición judía. El autor, al preguntarse por su contenido individual o colectivo en la versión LXX, llega a la conclusión de que el tercer canto (Is 50,4-11) es interpretado *individualmente* en sintonía con la perspectiva en que fue escrito. Lo más fácil es leerlo refiriéndolo al profeta mismo. De Is 42,1-7; 49,1-9 y 52, 13-53,12, primero, segundo y cuarto canto respectivamente, la LXX hace una interpretación *colectiva* de la figura del Siervo, considerado como figura del pasado lejano. Su clave de lectura parece estar en el contexto literario de los poemas. En este sentido, Isaías califica repetidas veces a Israel como Siervo de Yahveh (Is 41,8-9; 42,23...).[412]

3.3.3. *Los poemas del Siervo en el judaísmo palestinense*

El examen de los testigos documentales de la tradición parece llevar a la conclusión de que "la interpretación colectiva de la figura del Siervo, al menos en Is 52,13-53,12, era patrimonio común de todo el judaísmo precristiano tanto en Judea como en Alejandría".[413] A este respecto, las circunstancias de la persecución sufrida en Judea por los judíos piadosos entre los años 168 y 164 dieron a dicho texto una palpitante actualidad en tanto que en la figura del Siervo se vio a los justos perseguidos hasta el martirio por causa de su fe. A esto parecen referirse las *alusiones* de Dn 12,3 a Is 53,11: "Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para el oprobio, para el horror eterno. Los doctos *(ha-maśkîlîm)* brillarán como el fulgor del firmamento, y *los que enseñaron a la multitud la justicia (maṣdiqey rabbîm)* como las estrellas, por toda

---

[411] P. Grelot, *Les poèmes du Serviteur.* De la lecture critique a l'hermeneutique (Lectio divina 103), París 1981. A esta obra nos remitimos para la síntesis que ofrecemos. El autor, sin embargo, no plantea la cuestión de la relectura y hermenéutica de los cantos dentro de la mentalidad peculiar del deráš. De ahí que él mismo se llegue a preguntar: "Comment les interprètes juifs es chrétiens d'autrefois ont-ils pu aboutir légitimement à des résultats si dissemblables? Faut-il parler dans chaque cas d'un *sens virtuel* qui aurait existé objectivemente dans le texte avant qu'ils ne l'y découvre, ou bien ne doit-on pas plutôt dire qu'ils ont projeté sur sa lettre un sens issu de leur prope esprit en recourant à des artifices divers pour fonder cette opération?" (p. 228). Se trata, sencillamente, de la *mentalidad derásica,* sus principios y procedimientos.

[412] Ibíd., pp. 82-117.

[413] Ibíd., p. 123

la eternidad" (Dn 12,2-3). En el V 3 parece encontrarse un contacto verbal con el cuarto canto del Siervo (Is 53,11), interpretado en sentido colectivo. Sin embargo, aparte del título dado a los instructores perseguidos, no hay ningún otro contacto verbal entre dichos pasajes.[414]

En los *pseudoepígrafos* palestinenses anteriores a la era cristiana no se encuentran alusiones a los cantos del Siervo, ni siquiera en las secciones más antiguas del libro etiópico de Henoc. Asimismo, las posibles reminiscencias de los cantos en los escritos de Qumrán tampoco han dejado rastros formales de su contenido de modo que ni siquiera el libro de los Himnos *(Hadayot)* ha visto en el sufrimiento una redención por las faltas del prójimo (redención sustitutiva), aspecto de los poemas que, siendo básico en el N.T., se ha escapado a su atención.[415]

El *libro de la parábolas* de Henoc (1 Hen 37-71), aunque llegue a designar al Hijo del Hombre con atributos del Siervo, no llega, sin embargo, a establecer la identificación del Siervo sufriente de Yahveh con la figura mesiánica del Hijo del Hombre.[416] La figura de un Mesías-mártir que autores como P. Billerbeck,[417] a comienzos de siglo, y J. Jeremías,[418] después, han creído ver en el libro de las parábolas, ha sido acogida con excepticismo por la crítica.[419]

Finalmente, el *Targum Jonatán ben 'Uzziel a Isaías* mantiene la interpretación *colectiva* de la figura del Siervo para el segundo canto (Is 49,1-9) e *individual* para el tercero (Is 50,4-11) pero aplicándolo al profeta mismo. Del primero (Is 42,1-7) hace una interpretación *mesiánica,* pero estableciendo los objetivos nacional-religiosos que tendrá el reino del Mesías y que habrán de llevar el triunfo del Dios de Israel. Por último, la interpretación targúmica del cuarto canto (Is 52,13-53,12) no encontró inconveniente en su lectura *mesiánica* a partir de la clave que proporcionaba Is 52,13: "he aquí que mi Siervo el Mesías triunfará,

---

414 Ibíd., p. 120.

415 Ibíd., pp. 125-129.

416 Ibíd., pp. 129-137.

417 P. BILLERBECK, *Hat die alte Synagoge einen präexistenten Messias gekant?,* Nathanael 19 (1903) 97-125 y 21 (1905) 89-150 (citado por P. Grelot, o.c., p. 132 s.).

418 J. JEREMÍAS, παῖς θεοῦ, TWNT, V, pp. 683-689; W. ZIMMERLI.-J. JEREMÍAS, *The Servant of God,* London 1965, donde sostienen que en el libro de las parábolas de Henoc se da ya una identificación de Hijo del Hombre con la figura del Siervo de Yahveh (p. 60s).

419 También R. H. FULLER, o.c., espec. p. 55 s.

será exaltado, crecerá, se hará muy poderoso". Todos los rasgos que son coherentes con esta imagen se aplican al Mesías. Sin embargo, las imágenes de sufrimiento se aplican a la comunidad de Israel en continuidad con la interpretación colectiva del canto ya clásica en el judaísmo precristiano.[420]

A pesar de que el judaísmo no llegara a identificar nunca al Mesías, hijo de David, con el Siervo de Yahveh sufriente, los círculos teológicos judíos del s. I de la era cristiana ya habían asociado, por otro capítulo, *'Aqedá* (sacrificio de Isaac), *Siervo de Yahveh y sacrificio del Cordero Pascual.* En efecto, la *'Aqedá* –que se conmemoraba cada año en la fiesta de Pascua como un sacrificio redentor en razón de los méritos de Abraham pero, sobre todo, de los méritos de Isaac que ofreció *voluntariamente* su vida como un cordero (cfr. Is 53,7)– para llegar a adquirir sentido expiatorio fue necesario que conectara con los temas del Siervo sufriente. Probablemente esto aconteciera al leerse el cuarto canto como *hafṭará* profética que acompañaba a la lectura de la ley *(séder)* en torno al sacrificio de Isaac en la tradición sinagogal. Esta consideración será de gran importancia al tratar, en el siguiente capítulo, la presentación de la obra redentora de Cristo como una Pascua, a base de la trasposición derásica de los diversos componentes ideológicos de la Pascua judía a la persona y obra de Cristo.[421]

3.3.4. *Aplicación de la figura del Siervo de Yahveh en la haggadá del N.T.*

El estudio de la aplicación derásica de la figura del Siervo de Yahveh en el N.T. ha de limitarse necesariamente a algunos pasajes que consideramos más relevantes. Con ello, el lector tendrá a mano el paradigma para la explicación del resto de los textos.

3.3.4.1. *Recurso derásico a la figura del Siervo para expresar la índole redentora de la muerte de Jesús*

Entre los ejemplos más importantes de deráš neotestamentario se encuentran, sin duda, los *logia* acerca del *rescate* (λύτρον) en que Jesús

---

[420] P. GRELOT, o.c., pp. 190-224.

[421] Cfr. lo que decimos de la trasposición de la fiesta judía de la Pascua para expresar la redención de Cristo en el apartado "el deráš cristológico" del cap. 3 (nos remitiremos, sobre todo, a R. LE DÉAUT, *La Nuit Pascale*).

interpreta su muerte como 'muerte redentora' mediante recurso derásico al Siervo de Yahveh. Se trata del *logion* de Mc 10,45: "Pues tampoco el Hijo del Hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos (λύτρον ἀντὶ πολλῶν)" y de la palabra de Jesús sobre el vino en el momento de la institución de la Eucaristía, Mc 14,24: "Esta es mi sangre de la Alianza que se derrama por muchos (ὑπὲρ πολλῶν)" (Mt añade: "para perdón de los pecados").

Comencemos por Mc 14,24. La expresión "la sangre de la Alianza" –tal como se verá más detalladamente en el cap. siguiente–, hace referencia, por el procedimiento derásico de la alusión *(rémez),* a Ex 24,8 y atribuye sentido sacrificial a la muerte de Jesús en el marco en que tiene lugar la renovación escatológica de la Alianza (Lc/1 Co "Nueva Alianza"). A su vez, la expresión "por muchos" es también una *alusión* a Is 53, (11-)12: "él llevó los pecados de muchos", alusión que se hace más patente en el texto paralelo ampliado de Mt 26,27: "para perdón de los pecados".[422]

Por nuestra parte, creemos que el texto de Mc 14,24 es el punto de partida para saber si Jesús mismo interpretó su muerte como sacrificio expiatorio. En este sentido, el contexto en que se encuentra conduce a pensar que estamos ante palabras auténticas de Jesús ya que la tradición mostró enorme interés por mantener lo más literalmente las palabras de Jesús.[423] A partir de este supuesto, nos parece fácil abordar la posibilidad de que el *logion* de Mc 10,45 pueda remontarse hasta Jesús. Las expresiones "servir" (Is 53,11), "dar su vida" (Is 53,10), "por muchos" (Is 53,11-12), unidas al contexto de V 44: "el que quiera ser el primero sea vuestro esclavo", parecen claras *alusiones* a los poemas del deutero Isaías. En consecuencia atribuyen valor expiatorio a la muerte del Hijo del Hombre en *paralelismo derásico* con el Siervo de Isaías.[424]

3.3.4.2. *Las predicciones de la pasión*

La mejor *prefiguración* de la pasión de Jesús la encontró el deráš neotestamentario en los cantos del Siervo de Yahveh. Una lectura de

---

422 Cfr. P. GRELOT, o.c., p. 161 s.; J. JEREMÍAS, *La Última Cena.* Palabras de Jesús, Madrid 1980, pp. 193-198.

423 J. JEREMÍAS, o.c., p. 221: "el núcleo común de los relatos nos ha conservado un recuerdo fundamentalmente fidedigno de las palabras de Jesús en la última cena".

424 Cfr. P. GRELOT, o.c., pp. 158-161.

los mismos a la luz de la experiencia histórica de Jesús difícilmente podía pasar desapercibida a los midrasistas cristianos que a través del deráš querían hacer explicable y comprensible el sentido de la pasión.

Las tres predicciones de la pasión de Marcos (Mc 8,31; 9,13; 10,33s y par) parecen contener *alusiones* y *reminiscencias* del Siervo sufriente de Yahveh en paralelismo con los relatos de la pasión. La redacción actual que dichos anuncios presentan en los evangelios sinópticos parece estar claramente influenciada por los hechos. Esto, sin embargo, no debe llevar a la conclusión de que Jesús no expresara en absoluto la situación que asumía –y que en cierto modo pudo preveer– en términos del Siervo de Yahveh. Las expresiones "se burlarán de él, le escupirán, le azotarán y le matarán" (Mc 10,34) parecen una *resonancia* de la descripción del Siervo perseguido. En efecto, los golpes, ultrajes, insultos y salibazos de Is 50,6 parecen tener claro eco en Mc 14,65 y Mt 26,67; 27,30. De ello se desprende que la *descripción* de los sufrimientos de la pasión se llevó a cabo con palabras de los cantos del Siervo siguiendo el procedimiento derásico del paralelismo y en claro estilo de *imitación.*[425]

3.3.4.3. *Mt 12,15-21: Jesús, Siervo de Yahveh*

El anuncio profético de la índole pacífica, sin confrontación violenta, de la actuación de Jesús lo expresa Mateo mediante recurso derásico al primer canto del Siervo que supone en Mt 12,18-21 la cita más larga del A.T. en todo el primer evangelio. A la cita le precede la introducción peculiar del *pêšer* de Mateo: "para que se cumpliera el oráculo del profeta Isaías: He aquí mi Siervo, a quien elegí, mi Amado en quien mi alma se complace. Pondré mi Espíritu sobre él, y anunciará el juicio a las naciones. No disputará, ni gritará, ni oirá nadie en las plazas su voz. La caña cascada no la quebrará, ni apagará la mecha humeante, hasta que lleve a la victoria el juicio: en su nombre pondrán las naciones su esperanza" (Is 41,1-4).

El texto de Isaías es interpretado escatológicamente y aplicado a Jesús en un contexto próximo en que se pone de manifiesto su actuación no violenta en analogía con el proceder del Siervo. En efecto, a la agresividad farisaica (Mt 12,14) Jesús responde con su actividad

---

[425] Cfr. Ibíd., pp. 162-164.

curativa y con el mandato de guardar silencio (Mt 12,15-16). De ahí que la cita parezca escogida para indicar aquello que el Siervo 'no hará' (cinco verbos de la cita se encuentran en forma negativa).[426]

3.3.4.4. *Mt 8,17: curaciones*

Un mismo *procedimiento pěšer* se encuentra en Mt 8,17 por el que se expresa, en la curación de enfermedades llevada a cabo por Jesús, el cumplimiento de la *redención vicaria* a que se refería el cuarto canto del Siervo (Is 53,4): "Al atardecer, le trajeron muchos endemoniados; él expulsó a los espíritus con una palabra, y curó las enfermedades, *para que se cumpliera* el oráculo del profeta Isaías: 'él tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades' " (Mt 8,16-17).[427]

Asimismo, la índole pacífica y no violenta del mesianismo de curaciones y exorcismos ("dichoso el que no se escandaliza de mí" Mt 11,6) se interpreta a través del recurso derásico a las *promesas apocalípticas* de Is. A ellas hacen referencia las palabras de Jesús a los emisarios de Juan el Bautista en Mt 11,2-6 par Lc 7,18-23. El relato es, efectivamente, un conjunto de reminiscencias de Isaías que se unen por medio del *procedimiento derásico de recamado, estilo de mosaico o inserción:* Is 26,19 "los muertos resucitan"; Is 29,18s y 35,5s "los ciegos ven y los cojos andan"; Is 61,1 "a los pobres se les anuncia el evangelio".[428]

3.3.4.5. *El deráš lucano de la figura del Siervo*

El deráš lucano contiene también frecuentes citas y alusiones a los cantos del Siervo. Así en el discurso de Pedro en Hch 3,12-26 se encuentran tres expresiones tamadas de los cantos del Siervo por medio del procedimiento de la alusión o *rémez* que parecen "identificar", *por procedimiento pěšer,* al Siervo con Jesús: "el Dios de nuestro padres ha glorificado a su *Siervo* Jesús (cfr. Is 52,13 LXX) a quien vosotros *entregásteis* (cfr. Is 53,12) y de quien renegásteis ante Pilato cuando éste estaba resuelto a ponerlo en libertad. Vosotros renegásteis del Santo y

---

[426] K. STENDAHL, *The School of St. Matthew,* pp. 107-115.
[427] Ibíd., p. 106 s.
[428] Cfr. A. DIEZ MACHO, *Deráš y exégesis del N.T.,* p. 54.

del *Justo (cfr. Is 53,11)* y pedísteis que se os hiciera gracia a un asesino" (Hch 3,13-14).[429]

Uno de los pasajes más significativos del paso de la *lectura* judía de la Biblia al deráš cristiano, en la obra lucana, lo constituye, sin duda, el epidosio del eunuco de la reina Candace en Hch 8,30-35. Al mismo tiempo se trata de uno de los textos más conocidos que contienen deráš en torno a la figura del Siervo de Yahveh. En efecto, la pregunta de Felipe al eunuco: "¿entiendes lo que vas leyendo?" (V 30; cfr. Mt 13,51) y la respuesta de éste: "¿cómo puedo entender si nadie me hace de guía?" (V 31), se refieren a la lectura del cuarto poema del Siervo de Yahveh: Is 53,7-8, *a partir de* la historia concreta de la pasión de Jesús. El pasaje de la Escritura que iba leyendo era éste:

> Fue llevado como una oveja al matadero; y como cordero, mudo y delante del que lo trasquila así él no abre la boca.
> En su humillación le fue negada la justicia; ¿Quién podrá contar su descendencia? Porque su vida fue arrancada de la tierra (Hch 8,32-33).

La pregunra siguiente del eunuco: "Te ruego me digas de quién dice esto el profeta: ¿de sí mismo o de otro?" (V 34), puede esconder, en principio, la dificultad ya tratada de la identidad del personaje del Siervo. Sin embargo, en el relato tiene la misión de una pregunta orientada en búsqueda de sentido nuevo, derásico. Así lo muestra la actuación de Felipe a que se refiere el párrafo siguiente: "partiendo de este texto de la Escritura, se puso a anunciarle *la Buena Nueva de Jesús"* (V 35). No se hace exégesis concreta del texto pero lo que parece insinuarse es un *péšer,* interpretación escatológica del Siervo aplicada a la pasión y muerte de Jesús objeto de la proclamación kerigmática ("Cristo murió por nuestro pecados, según las Escrituras": 1 Co 15,3).[430]

Lc 22, (35-)37: palabras después de la cena

Al finalizar el discurso lucano de la Cena (Lc 22,21-38), se encuentra una cita de Is 53,12: "porque os digo que es necesario que se cumpla

---

[429] Cfr. M. Rese, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas,* pp. 111-113; P. Grelot, o.c., p. 171.

[430] Cfr. M. Rese, o.c., pp. 97-104; P. Grelot, o.c., pp. 172-174.

en mí *esto* que está escrito: ha sido contado entre los malhechores" (Lc 22,37). La pasión de Jesús, que comienza seguidamente, se intepreta como cumplimiento de la Escritura por medio del recurso al Siervo. La muerte de Jesús, en paralelismo derásico con la del Siervo, se asemeja a la de un malhechor. De ahí la aplicación directa *pešer* que Jesús hace del texto a sí mismo: "... es necesario que se *cumpla en mí esto que está escrito*".

Dado que algunos manuscritos citan en Mc 15,28 el texto de Is 53,12, a propósito de la crucifixión de Jesús entre los dos ladrones, algunos autores consideran que la *aplicación pešer* se refiere a dicho episodio concreto de la pasión. Sin embargo, la tradición textual, a este respecto, no es segura.[431]

3.3.4.6. *Jn 12,37-43: la incredulidad de los judíos y el Siervo*

La incredulidad de los judíos, de que trata Juan al final de la primera parte de su evagelio (12,37-43), se interpreta mediante recurso derásico a la incredulidad de que es objeto el Siervo en el ejercicio de su misión (Is 53,1). A ello une también el evangelista una cita de la "visión de Isaías" (Is 6,9-10) perteneciente al relato de la vocación del profeta (Is 6). Esta segunda cita es un *testimonio* mediante el que el cristianismo primitivo explicó derásicamente la incredulidad y reticencia de los judíos ante el mensaje cristiano (Mc 4,12; Mt 13,14-15; Lc 8,10; Hch 28,26-27).[432]

El relato hace también una referencia implícita a Is 6,1: "Isaías dijo esto porque vio su gloria y habló de él" (V 41), con lo que pretende poner las palabras del profeta (Is 6,9-10) en el amplio contexto de la vocación (Is 6) en que se describe la *visión* de Isaías.[433]

He aquí el pasaje de Jn 12,37-41:

> Aunque había realizado tan grandes señales, no creían en él; *para que se cumpliera el oráculo pronunciado por el profeta Isaías:*
> Señor, ¿quién dio crédito a nuestras palabras?,

---

[431] Cfr. M. Rese, o.c., pp. 154-164; P. Grelot, o.c., p. 178 s.

[432] Cfr. J. Gnilka, *Die Verstockung Israels. Isaias 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker* (StANT III), München 1961.

[433] C. H. Dodd, *Secondo le Scritture,* p. 36 s.

Y el brazo del Señor, ¿a quién se le reveló? (Is 53,1).
'No podían creer porque *también había dicho Isaías:*
Ha cegado sus ojos, ha endurecido su corazón; para que no vean con los ojos, ni comprendan con su corazón, ni se conviertan, ni yo los sane' (Is 6,9-10) Isaías dijo *esto* porque vio *su* gloria y habló *de él...* (cfr. Is 6,1).

La cita de Is 53,1 que nos interesa directamente viene introducida por una fórmula de cumplimiento: "para que se cumpliera el oráculo pronunciado por el profeta Isaías...".[434] Ello nos pone en la pista del procedimiento derásico con que el evangelio utiliza el pasaje del profeta: el *pěšer* o interpretación escatológico-profética de la incredulidad de que fue objeto el Siervo en su misión, aplicada directamente a la incredulidad de los judíos ante la Persona de Jesús, cuya identidad se ha ido manifestando a través de los "signos" por él realizados. La segunda cita, a la que precede una fórmula de cumplimiento en paralelismo con la anterior: "porque también había dicho Isaías..." pretende aplicar a Jesús, mediante el procedimiento de actualización por sustitución, la visión completa de Isaías para explicar derásicamente la incredulidad de los judíos. En efecto, en la referencia a la "visión de la gloria" de la vocación de Isaías (Jn 12,41), el cuarto evangelista parece seguir la tradición targúmica de Is 6,1 según la cual el profeta contempla "la gloria del Señor" y en Is 6,5 "la gloria de la *Šekiná* del Señor" (dif TM, LXX: "vio al Señor"), introduciendo, al mismo tiempo, una clara trasposición derásica en el sentido histórico de la misma. En ello hay una clara intención cristológica. El evangelista aplica la δόξα *('Iqar Šekiná)* no a Dios, a quien se refiere el texto de Isaías, sino a la *gloria* que Jesús tuvo junto a su Padre (Jn 17,5.24), ya antes de la creación.[435] Por deráš de sustitución, pues, Isaías vio la gloria del Jesús preexistente[436] y, por ello, entendió de su misión salvífica. De ahí que debiera testificar de la obstinación y exclusión de la salvación de los incrédulos, según el designio de Dios.[437] Con ello, se pretende iluminar no sólo la

---

[434] Cfr. J. O'ROURKE, *John's Fulfilment Texts,* ScEcl 19 (1967) 433-443; R. SCHNACKENGURG, *El Evangelio según San Juan,* II, Barcelona 1980, pp. 508-516; R. E. BROWN, *El evangelio según Juan,* I-XII, Madrid 1979, pp. 749-753.

[435] Según Jn 8,56 Abraham vio también de antemano el día de Jesús.

[436] Cfr. Jn 1,14; 11,40; 12,41; 17,24.

[437] C. H. DODD, *Interpretación del Cuarto Evangelio,* Madrid 1978, p. 213 s.; R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan,* II, pp. 508-516; R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan,* I-XII, pp. 749-753.

obstinación de los judíos ante la misión histórica de Jesús sino también la situación presente de hostilidad judía que castiga con exclusión de la sinagoga a los judíos conversos a la fe cristiana (Jn 12,42s).

Un ejemplo de síntesis original de tradiciones del A.T. en el deráš cristológico del N.T.: el relato del Bautismo de Jesús (Mc 1,9-11 par) [438]

El pasaje del Bautismo de Jesús (Mc 1,9-11 par) se considera hoy, por lo general, dentro del *deráš haggádico* del N.T. en cuyo ámbito se presenta y desarrollo el kerygma cristológico. A partir de este supuesto, pretendemos estudiar el procedimiento derásico por medio del cual diversas tradiciones, que en el marco de la tradición veterotestamentaria se desarrollaron separadamente, se fusionaron en la haggadá cristológica original del N.T.

El relato de Mc 1,9-11 consta de dos partes claramente distintas: el dato referente al Bautismo, que el evangelista refiere como un hecho (ἐβαπτίσθη), y una escena de *revelación* por la que se pretende dar a conocer la identidad de Jesús desde el primer momento de su actuación (VV 9-10). Referido, pues, el hecho del Bautismo, el relato se detiene en lo que se presenta literariamente como una *visión* (εἶδεν). De este modo, se da a entender que lo que atrae la atención en el pasaje es el significado del Bautismo o lo que es lo mismo la *interpretación* de la persona y obra de Jesús, objeto del mismo.[439]

---

438 Un trabajo nuestro sobre el deráš en el relato del Bautismo: *El procedimiento derásico que configura el relato del Bautismo de Jesús (Mc 1,9-11). Estudio de crítica literaria,* aparece en el vol. Homenaje a la memoria del Prof. A. DIEZ MACHO cuyo proyecto tiene por título: *Targum, Deráš, Berith.*

439 Nos remitimos particularmente a F. LENTZEN-DEIS, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische ünd Gattungsgeschichtliche Untersuchungen,* Frankfurt a. M. 1970. La clasificación del pasaje como "Deute-Vision" que el autor propone, no ha encontrado la aceptación deseada. La crítica ha visto en la obra un afán desmesurado por buscar el género literario del relato, en detrimento de su aspecto crítico-literario. Al desechar los diversos motivos literarios por no mostrar cada uno de estos, por sí solos, una influencia exclusiva en el relato, quedaba privado del elemento fundamental que da configuración literaria al mismo. Es en realidad la fusión de textos, temas y tipos de la tradición veterotestamentaria, aludidos en el relato, lo que constituye su genuina configuración literaria (cfr. p.e. M. A. CHEVALIER, Bib 54 (1973) 581-584).

a) *Los motivos del A.T. que configuran el relato*[440]

V 10: καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος

Esta introducción indica claramente que la revelación subsiguiente acontece con ocasión del Bautismo de Jesús pero distinguiéndose de él. D. Daube[441] ha creído ver en esta *subida* del agua una alusión al éxodo, a través del libro de Josué (Jos 4,21-24) en que el paso del Jordán se describe con tipología del éxodo por alusión a Is 63,11 (hb).[442] En opinión de otros se trataría de terminología bautismal (cfr. Hch 8,39), de ahí la correspondencia "subida-bajada".[443]

εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς

Después del Bautismo, Jesús tiene un *visión* (en Jn 1,32 también el Bautista es sujeto de la misma). Los intérpretes actuales lo consideran, por lo general, como un término técnico propio de las *visiones apocalípticas* para describir la escenificación de sus relatos. La escena, en su conjunto, estaría compuesta por un conjunto de *lugares apocalípticos comunes:* apertura del cielo, descenso de seres celestes, visión y audición y, finalmente, subida desde el agua.[444]

καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν

El *descenso del Espíritu* es la escenificación de lo que seguidamente es objeto de *interpretación* (declaración) por la voz celeste: que Jesús es el Mesías sobre el que, según la tradición del A.T., habría de residir el Espíritu Santo en plenitud. Dicha tradición se remonta en el A.T. a Is 11,2 referido al futuro rey de la estirpe de David; Is 42,1, dicho del Siervo de Yahveh, e Is 61,1, único caso en el A.T. en que la investidura profética se presenta como una unción en el Espíritu Santo. A partir de dichos textos, la haggadá veterotestamentaria asoció el don del Espíritu

---

440 Los motivos veterotestamentarios del relato, los analiza F. LENTZEN-DEIS, en el cap. IV de la obra citada, pp. 97-193.

441 D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism,* London 1956, p. 11 s.

442 Así p.e. A. FEUILLET, *Le Baptême de Jésus d'après l'Evangile selon Saint Marc (1,9-11),* CBQ 21 (1959) 468-490; Íd., *Le symbolisme de la colombe dans ler récits évangeliques du Baptême,* RSR 46 (1958) 524-544; P. BENOIT-M. E. BOISMARD, *Synopsis de los cuatro evangelios,* Desclée/Bilbao 1977, p. 71 s.

443 Así R. PESCH, *Das Markus-Evangelium,* I, Teil (HThKomNT. II/1) Freiburg-Basel-Wien 1976, p. 90.

444 Ibíd.

Santo con el Mesías: Así SalSl 17,42; 1 Hen 49,3; 62,2; 11QMelch 18; TgJ Is 11,2 y 42,1; TestLv 18,6s y Test Jud 24,2s (estos dos últimos textos considerados frecuentemente como interpolaciones cristianas).

El descenso del Espíritu sobre Jesús supone, de una parte, el regreso del Espíritu extinguido con el ocaso de la profecía en el A.T. –que según la tradición rabínica[445] había de volver en la era escatológica– y, de otra, el don del Espíritu reservado singularmente al Mesías, el heraldo de los últimos tiempos (cfr. Lc 4,18; Hch 10,38).

La expresión "como una paloma" es metafórica, en correspondencia con el estilo apocalípticao que da tonalidad al relato. Su función es la de *comparar* la bajada del Espíritu, que viene y permanece sobre Jesús, con una paloma; ὡς es, en efecto, la partícula comparativa específica del estilo apocalíptico. Sin embargo, el significado preciso de la paloma, como símbolo del Espíritu, ha sido objeto de gran debate, hasta el punto de na haberse impuesto ninguna de las propuestas al efecto.[446] Sobre la base de un trasfondo veterotestamentario, algunos han visto la semejanza del Espíritu con un ave que vuela sobre las aguas del abismo en el relato de la creación (Gn 1,2). Otra opinión se ha inclinado por una analogía con la paloma soltada por Noé después del diluvio (Gn 8,8). También se ha propuesto la semejanza con el águila a que es comparado Yahveh en Dt 32,11.

Probablemente, en la comparación del descenso del Espíritu con una paloma haya que ver una *referencia* al descenso de la *Sekiná,* la divina *Presencia,* sin ver necesariamente en ello el recurso a un símbolo que la tradición del A.T. hubiese normalizado para referirse al Espíritu o a la *Šekiná.* Seguidamente apuntamos las razones sobre las que creemos poder apoyar esta opinión.

Espíritu Santo y Šekiná se relacionan entre sí. De hecho ambos son metonimias de designación divina en la tradición targúmica. Precisamente el texto de Is 61,1, aplicado por la tradición al Mesías dice: "el Espíritu del Señor Yahveh está sobre mí...". La propia tradición rabínica, que veía en la Šekiná y en el Espíritu Santo los dos distintivos que diferenciaban a Israel de los demás pueblos,[447] hace depender la

445 Cfr. P. SCHÄFER, *Die Vorstellung vom heiligen Geist in der Rabbinischen Literatur,* München 1972, pp. 112-115; también J. JEREMÍAS, *Teología del Nuevo Testamento.* I., Salamanca 1974, p. 68 ss.

446 Cfr. L. E. KECK, *The Spirit and the Dove,* NTS 17 (1970-71) 41-67.

447 P. SCHÄFER, o.c., p. 75.

vuelta del Espíritu, en la era escatológica, de la Presencia de la Šekiná. Así TgJ a Is 32,15: "hasta que nos envíe el Espíritu [Santo] de delante de su Šekiná en los cielos". La expresión "el Espíritu [Santo] de delante de su Šekiná", que sólo vuelve a encontrarse en TgJ a Is 38,14, parece suponer la estrecha vinculación de Espíritu Santo y Šekiná hasta el punto de hacer depender el Espíritu de la presencia de la Šekiná. Is 32,15, junto a Is 61,1 y Lm 3,50, son los tres textos usados por el *Midráš LmR* 3,138 para probar el retorno del Espíritu en la época escatológica. No puede perderse de vista que el don del Espíritu Santo, a que se refiere Is 61,1, la tradición lo atribuía solamente al Mesías (cfr. 11QMelch 18).[448]

Una segunda razón de la presencia de la Šekiná en el Bautismo la encontramos en el relato lucano de la infancia, concretamente en Lc 1,35, donde hemos visto relacionados Espíritu Santo y Šekiná. La formulación: "el Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra" establece un paralelismo entre la venida del Espíritu Santo y la acción del poder del Altísimo que en la expresión "te cubrirá con su sombra" hace referencia a la "nube de la gloria de Dios", vehículo de la presencia divina, la Šekiná.[449]

La referencia a la Šekiná, que sostenemos en la imagen de la paloma, parece corroborarla también la noticia del cuarto evangelio acerca del Bautismo de Jesús: "Y Juan dio testimonio diciendo: 'He visto al Espíritu que bajaba como una paloma del cielo y *se quedaba* sobre él. Y yo no le conocía pero el que me envió a bautizar con agua me dijo: Aquél sobre quien veas que baja el Espíritu y *se queda* sobre él, ese es el que bautiza con Espíritu Santo' " (Jn 1,32-33). Recientemente, J. Bonnet[450] sostiene que en esta noticia, que recuerda el relato sinóptico del Bautismo, se encuentra la aplicación a Jesús de la visión de Jacob en Betel: "Y [Jacob] tuvo un sueño; soñó con una escalera apoyada en tierra, y cuya cima tocaba los cielos, y he aquí que los ángeles de Dios subían y bajaban por ella" (o "por él") (Gn 28,12). La

---

[448] Ibíd., pp. 112-115.

[449] Cfr. anteriormente cuanto hemos dicho a propósito de Lc 1,35 en el estudio del deráš en los relatos de la infancia. Para nosotros hay un claro *paralelismo* entre la *Šekiná* que "cubre son su sombra a María" en la hora de la concepción; la nube que cubre a los presentes en la transfiguración (Mc 9,7 par) y la figura de la paloma en el Bautismo.

[450] J. Bonnet, *Le "midrash" de l'evangile de Saint-Jean,* París 1982², pp. 15-25; cfr. pp. 75-83.

tradición judía vio en los ángeles de Dios que bajaban y subían la *presencia divina* que acompañaba a Jacob. En el cuarto evangelio, Juan Bautista describe la visión del Bautismo de Jesús con términos que tienen claro contacto con la visión de Jacob en Betel:

Jn 1,31.33:	"Yo no le conocía"	Par Gn 28,16
1,32 :	"He visto al Espíritu que *bajaba* como una paloma del cielo y *permanecía sobre él*" (Cfr. Jn 1,51 par Gn 28,12)	Par Gn 28,12.13

La imagen del *descenso* del Espíritu es la misma que la que se encuentra en la visión de la escalera. La preposición ἐπί parece traducir el b^e de Gn 28,12. La palabra *quedarse, permanecer* (μένειν), es el verbo que traduce en Jn –junto a μονή y οἰκία– el concepto de Šekiná, la *Presencia divina,* allí donde Dios se encuentra.[451] Por tanto, en el Bautismo de Jesús la palabra *quedarse* (o permanecer) evoca la "casa de Dios" de Betel y, por supuesto, la Šekiná. A diferencia de la visión de Gn 28,10ss, en que la base de la visión es Jacob, aquí el lugar de la *presencia* divina es Jesús.

V 11: καὶ φονὴ ἐγένετο ἐκ τῶν οὐρανῶν

En el estilo apocalíptico la audición sigue a la visión y explica su sentido. La fórmula "voz del cielo" es un *sustitutivo* derásico para designar a Dios en la *acción reveladora* que tiene lugar seguidamente.[452]

σὺ εἰ υἱὸς μοῦ ὁ ἀγαπητός, ἐν σοι εὐδόκεσα

Tú eres mi hijo. Parece *aludir,* según la interpretación hoy más frecuente, a Sal 2,7b.[453] De hecho en Lc 3,22 (D) se cita el V del Salmo completo, lo que estaría a favor de dicha lectura. Otros han preferido ver una alusión al Siervo de Yahveh de Is 42,1. El término υἱός, sin

[451] Ibíd., pp. 75-83.
[452] Cfr. STRACK-BILLERBECK, I, pp. 125-134.
[453] V. TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark,* London 1952, p. 160; R. PESCH, *Markus,* I., p. 91; cfr. A. DEL AGUA PÉREZ, *Los procedimientos derásicos del Sal 2,7b en el Nuevo Testamento...,* a.c. nota 333.

embargo, es el que se encuentra en Sal 2,7b a diferencia de Is 42,1 donde si dice παίς.

Querido. El adjetivo ἀγαπητός parece proceder de Gn 22,2.12.16 (LXX) donde traduce el hebreo *yaḥid* (único), se trataría de una alusión a la *'Aqedá* o sacrificio de Isaac.[454]

En quien me complazco. En esta cláusula se ve, por lo general, una alusión al tema del Siervo de Yahveh, tal como se habla de él al comienzo del primer canto de Is 42,1-2: "he aquí mi Siervo... en quien se complace mi alma; he puesto sobre él mi Espíritu" (hb).[455]

En consecuencia, en la declaración de la voz celeste, el deráš cristiano fusiona varias de las tradiciones a que venimos haciendo referencia en este capítulo: el Mesías davídico, hijo de Dios, en el sentido mesiánico que le otorgaba la tradición del A.T., y el Siervo de Yahveh, redentor, que unido a la *'Aqedá* –y al cordero pascual– tenían valor expiatorio ya en el s. I anterior a la era cristiana. Jesús es proclamado, pues, en el momento del Bautismo: Mesías, hijo de Dios, y Siervo, redentor.

b) *El procedimiento derásico utilizado en la composición*

Partiendo de que el hecho del Bautismo de Jesús no presenta dudas al exegeta, la atención se centra en el procedimiento derásico que configura la composición de la escena subsiguiente al Bautismo. Dada la pluralidad de motivos, tradiciones y temas que han sido reutilizados en la composición del relato, parece tratarse del *procedimiento derásico o uso antológico* de la Escritura y tradición bíblica, *estilo de mosaico* o *inserción (šibbus),* equivalente a la παράθεσις, o juxtaposición, de los griegos.

Por otra parte, el conjunto del relato del Bautismo entra dentro de los procedimientos de *historiografía creadora* peculiares del deráš del N.T. A base, pues, de recurso a lugares apocalípticos comunes, tradiciones referentes al Mesísas (Sal 2,7b), al Siervo de Yahveh y a la *'Aqedá* de Isaac, el relato se configura como la *escenificación derásica,*

---

454 Así J. E. Wood, *Isaac Typology in the New Testament,* NTS 14 (1967-68) 583-589; G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism,* Leiden 1961, p. 194 ss.; R. le Déaut, *La Nuit Pascale,* p. 203 s.

455 Esta es la interpretación más común. Para una discusión completa del texto de Is 42,1 y sus citas en el N.T. cfr. K. Stendahl, *The School of St. Matthew,* pp. 107-115.

en forma de visión interpretativa, de una profesión de fe: que Jesús es el Mesías, hijo de Dios, y Siervo de Yahveh, redentor.[456]

Por lo demás, en el relato del Bautismo de Jesús parecen combinarse dos modelos de recurso derásico al A.T.: el de promesa-cumplimiento (cumplimiento mesiánico y prefiguración en el Siervo de Yahveh) y el de inserción-sustitución (trasposición de la *'Aqedá* a Jesús) y se interpretan tanto la persona como la obra de Jesús.

Otros dos ejemplos significativos de este procedimiento derásico de *historiografía creadora,* que utilizan la técnica del šibbuṣ en el N.T., son las perícopas de *la tentación de Jesús en el desierto:* Mt 4,1-11 par Lc 4,1-13 y *la transfiguración* de Jesús: Mc 9,2-8 par Mt 17,1-8; Lc 9,28-36.

3.4. *Jesús, Sumo Sacerdote según el orden de Melquisedec. Recurso derásico a la tradición veterotestamentaria de Melquisedec*

En el cap. 7 de la Carta a los Hebreos se encuentra el deráš cristiano de la figura de Melquisedec, figura ampliamente desarrollada en la haggadá judía precristiana y que sirve de base tipológica a la exposición del Sumo Sacerdocio de Cristo. El estudio, pues, del deráš cristiano de Hb 7 debe tener en cuenta la tradición veterotestamentaria del personaje de Melquisedec tanto en el área bíblica como extrabíblica.

La tradición que desarrolla la figura de Melquisedec se remonta a Gn 14,18-20: "Entonces Melquisedec, rey de Salem, presentó pan y vino, pues era sacerdote de Dios Altísimo y le bendijo, diciendo: 'Bendito sea Abraham del Dios Altísimo, creador de los cielos y tierra, y bendito sea el Dios Altísimo que entregó a tus enemigos en tus manos'. Y diole Abraham el diezmo de todo". Este pasaje no puede perderse de vista porque es el que actualiza-interpreta en Hb 7 el texto de Sal 110,4 cuya tipología desarrolla la Carta.

El nombre de Melquisedec está, pues, ligado, según Gn 14,18-20, a la Jerusalén preisraelita. En él se han asimilado las funciones de rey y sacerdote. Él toma la iniciativa y sale al encuentro de Abraham; cuando éste venía de vencer a sus enemigos, le honra con un banquete y le da

---

[456] Otro ejemplo de fusión semejante de motivos veterotestamentarios en la haggadá del N.T. lo constituye, al parecer, la figura del "buen Pastor" en Jn 10, que aglutina la figura del Rey y la del Siervo de Yahveh que da la vida por la salvación del pueblo.

la bendición del Dios Altísimo por ayuda del cual pudo el patriarca obtener la victoria. Abraham, a su vez, corresponde a dicha iniciativa dándole el diezmo que implica un reconocimiento de superioridad y supremacía.[457]

3.4.1. *Deráš sobre Melquisedec en la tradición veterotestamentaria*

3.4.1.1. *Sal 110,4*

En el V 4 del Sal 110: "tú eres sacerdote eterno, según el rito de Melquisedec", parece encontrarse un deráš de Gn 14,18-20. El oráculo del Salmo pretende, en efecto, confirmar al rey davídico en el trono de Jerusalén a base de aplicarle la tradición del rey-sacerdote Melquisedec que había ocupado el trono de la ciudad de los jebuseos. Por medio de dicha trasposición derásica se muestra que la dinastía davídica es continuadora de las funciones sacras de la antigua dinastía cananea.[458]

3.4.1.2. *11QMelch*

En 11QMelch se encuentra un *midráš pěšer* que presenta a Melquisedec como una figura escatológica relevante: es el Mesías sacerdotal, que en Qumrán antecede en importancia al Mesías davídico. Posiblemente integra la figura del Mesías davídico en razón de que aparece como rey.[459]

La exposición la desarrolla el *pěšer* aplicando a la figura mesiánica de Melquisedec tres citas bíblicas: de la Ley, Lv 25,13; Dt 15,2; de los profetas, Is 52,7 y de los escritos, Sal 82,1-2 y 7,8-9. En cada caso el comentario interpretativo es llevado a cabo a través de Is 61,1-2, texto que no es citado nunca explícitamente sino sólo por medio de alusio-

---

[457] G. von Rad, *El libro del Génesis,* Salamanca 1977, pp. 218-221; P.-M. Guillaume, *Abraham et Melkisédek,* Assemblées du Seigneur 32 (1971) 48-54.

[458] H.-J. Kraus, *Psalmen* (Bibl. Komm. A.T., XV/2), Neukirchen 1961, pp. 752-754; A. González, *El libro de los Salmos,* Barcelona 1966², p. 500; M. Delcor, *Melchizedek fron Genesis to the Qumran Texts and the Epistle to the Hebrews,* JSJ 2 (1972) 133 ss.

[459] A. S. van der Woude, *Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in der neugefundenen eschatologischen Midrashim aus Qumran Höhle,* Oudtestamentische Studien 14 (1965) 354-373;J. T. Milik, *"Milki-Resa' dans les anciens écrits juifs et chrétiens"* I, JJS 23 (1972) 96.126; M. de Jonge.-A. S. van der Woude, *11QMelchisedek and the New Testament,* NTS 12 (1966) 301-326; A. Diez Macho, *Ms Neophyti I, IV Números,* Introducción, p. 59* ss.

nes, o *rémez,*[460] constatación que ganó en importancia con la corrección de la línea 18, sugerida en primer lugar por Yadin,[461] quien proponía leer *mašiaḥ haruaḥ* (y el heraldo "es el ungido por el Espíritu") en vez de *mašiaḥ hû'* ('el mensajero es el Mesías") con lo que aparecía aún más clara la conexión con Is 61,1-2. Los textos de Lv 25,13 y Dt 15,2, que son citados conjuntamente, presentan la liberación escatológica que ha de realizar Melquisedec como un año jubilar, el décimo y último jubileo de la historia que ha de señalar el comienzo del *Eskhaton,* con la liberación de los cautivos (Is 61,1). Melquisedec es también juez escatológico que juzgará sentado a la derecha de Dios, según se deduce de Sal 110,1. A la figura de Melquisedec se aplica también Is 52,7: "¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz... que dice a Sión: tu Dios reina!". "Sión" es identificado, en el *pěšer,* con la comunidad de Qumrán; "tu Dios" es Melquisedec que aparece, de este modo, como una "hipóstasis de Dios"[462] (lo que se deduce también de la aplicación de Sal 82,1: "Dios se levanta en la asamblea divina").

Es natural que el *pěšer* le haga rey en razón de que en la época del segundo templo se identifica a Sión con Salem, ciudad de la que fue rey Melquisedec, según Gn 14,18. Al propio tiempo, dado que la secta se considera "Sión", la asamblea santa, es natural que a Melquisedec se apliquen estos textos. Por ser rey, es probable que integre al Mesías davídico. Esto, sin embargo, no se encuentra en el fragmento porque está incompleto. De Melquisedec, pues, se dice, que es Mesías sacerdote y rey y *mebaśśer* o profeta escatológico.

3.4.1.3. *Neophyti I Gn 14,18*

En *Neophyti Gn 14,18* parece encontrarse el origen de la denominación de "Sumo sacerdote" aplicada a Melquisedec, así como "el gran Sem" y "el rey de Jerusalén": "Y Melquisedec, rey de Jerusalén –es el gran Sem– sacó pan y vino, pues era sacerdote que desempeñaba el *sumo sacerdocio* delante del Dios Altísimo".[463] Esta haggadá tiene que

---

[460] P. MILLER, *The function of Is 61,1-2 in 11QMelchizedech,* JBL 88 (1969) 467-469.

[461] Y. YADIN, *A Note on Melchizedech and Qumran,* IEJ 15 (1965) 152-154.

[462] J. T. MILIK, a.c., p. 119.

[463] R. LE DÉAUT, *Le tître de "Summus Sacerdos" donnée a Melchisedech est-il d'origine juive?,* RechSR 50 (1962) 222-229; para el estudio de Melquisedec en el Targum,

ser antigua, anterior a la polémica judeo-cristiana, en razón de que los judíos rebajaron a Melquisedec al comprobar que los cristianos hacían su sacerdocio superior al de Leví.[464]

3.4.1.4. *Libro de los secretos de Henoc (2 Hen o Henoc eslavo)*

En el *libro de los secretos de Henoc* se encuentra también una haggadá de Melquisedec. Según dicho apócrifo, Melquisedec era hijo de Nyr, un hermano de Noé, y nació sin el concurso de padre (en Gn 14 no se dice nada de la ascendencia de Melquisedec), nació de la palabra de Dios. Nyr, su "padre", que oficiaba de sumo sacerdote del templo, encontró a su mujer, Sofonim, encinta al volver a su casa. La mujer murió y cuando iba a ser enterrada dio a luz un niño en cuyo pecho estaba el sello del Sumo Sacerdocio. "El niño era perfecto" (*šalem,* 23,10). Nyr quedó convencido de su nacimiento sobrenatural y le dio educación de sacerdote. Cuando se aproximaba el diluvio, Dios se llevó a Melquisedec al paraíso donde estará hasta que aparezca en los días de Abraham como rey de Salem.[465]

3.4.2. *Jesús, Sumo Sacerdote en Hb 7*[466]

En el cap. 7 de la Carta a los Hebreos, Jesús es presentado como Sumo Sacerdote mediante aplicación de la tipología del sumo sacerdocio desarrollado por la haggadá veterotestamentaria en torno a Melquisedec. El autor, después de hacer una presentación de Melquisedec en Hb 7,1 mediante referencia a Gn 14,18-20, apoya su haggadá en Sal 110,4: "Tú eres sacerdote eterno, según el rito de Melquisedec". El texto que actualiza-interpreta el Sal 110,4 es el de Gn 14,18-20.

La haggadá que compara el sacerdocio de Melquisedec con el de Cristo es de índole tipológica y está basada en el procedimiento *gĕzerá šawá,* regulación semejante, la σύνκρισις πρὸς ἰσὸν, comparación por igual, entre los griegos.

---

cfr. A. Rodríguez Carmona, *La figura de Melquisedec en la literatura targúmica. Estudio de las traducciones targúmicas sobre Melquisedec y su relación con el Nuevo Testamento,* EstBíb 37 (1978) 79-102.

464 A. Diez Macho, *Targum y Nuevo Testamento.* Mélanges Eugène Tisserant, vol. I, Città del Vaticano, 1964, p. 166 s.

465 Íd., *Ms Neophyti I, IV Números.* Introducción, p. 61*.

466 La aplicación derásica de la figura de Melquisedec en Hb 7 la hemos estudiado en: *Deráš cristológico del Salmo 110 en el Nuevo Testamento,* a.c. nota 333, pp. 657-659.

Los puntos principales del deráš haggádico son:

a) *La exégesis derásica del nombre de Melquisedec*

– *Malki-ṣedeq* es susceptible de varios significados. En su origen es probable que significara: "(el dios) *ṣedeq* es mi rey', nombre de un dios cananeo. También puede tener el sentido de "mi rey es justo", tomando gramaticalmente *ṣedeq* como adjetivo. Este es el significado que se encuentra en Hb 7,2: βασιλεύς δικαιοσύνης, al que se llega a través del procedimiento derásico consistente en aplicar a un nombre propio una *etimología popular* deduciendo del mismo un sentido nuevo y, por tanto, derádico.

– *Rey de Salem.* Salem puede ser un topónimo, a saber, el nombre de la ciudad jebusita conquistada por David, o puede también referirse a una paz *(šalom)* o alianza hecha pr Melquisedec. En la tradición judía (Neophyti Gn 14,18), Jerusalén se identifica desde antiguo con la ciudad de Salem. Filón, en cambio, lo interpreta como "paz", sentido en que lo toma Hb 7,2: βασιλεὺς εἰρήνης, por el mismo procedimiento derásico de *etimología popular.*

b) *Carencia de genealogía en Melquisedec (7,3)*

Este es el primer punto que desarrolla la haggadá para exponer la superioridad del sacerdocio de Cristo sobre el de Aarón. El autor parte de que Melquisedec no tiene genealogía en Gn 14 en razón del principio rabínico de que "lo que no está en la Torá, no existe en el mundo". Ahí ve el autor el soporte bíblico ideal para presentar la superioridad de Melquisedec sobre Aarón (7,11). En efecto, de Aarón sabemos su linaje: de la tribu de Leví, su nacimiento (Ex 6,20) y su muerte (Nm 20,24-28). De Melquisedec, en cambio, no lo conocemos: "sin padre, ni madre, ni genealogía, sin comienzo de días, ni fin de vida. Por ello, es comparable al Hijo de Dios".

La haggadá no trata de comparar a Cristo con Melquisedec, sino a Melquisedec con Cristo. Melquisedec es "tipo", Cristo "antitipo". La tipología la completa el autor con una referencia a Sal 110,4. En efecto, por ser tipo de Cristo, Melquisedec permanece sacerdote para siempre. Aspecto que se fundamenta en la falta de genealogía en Gn 14 y por la afirmación explícita de Sal 110,4 que, como ya hemos dicho, puede ser

un deráš de Gn para fundamentar la promesa de la perennidad de la dinastía davídica y que había de llevar a término el Mesías.

c) *El diezmo*

El motivo del diezmo es utilizado también en la exposición haggádica para presentar la superioridad del sacerdocio de Cristo sobre el de Aarón. Según Hb 7,2.4 –basándose en Gn 14,20– Abraham pagó a Melquisedec el diezmo de todo. De ello se deduce derásicamente el autor que el sacerdocio de Melquisedec es superior al de Leví, descendiente de Aarón. Efectivamente, aunque Leví percibe los diezmos del pueblo, sin embargo, al ser descendiente de Abraham también pagó el diezmo a Melquisedec "pues [Leví] estaba en las entrañas de su padre [Abraham] cuando Melquisedec le salió al encuentro" (V 10). Si pagó el diezmo es que es inferior. Por otra parte, a pesar de que los hijos de Leví reciban el diezmo, no dejan de ser hombres mortales, mientras que Melquisedec es "uno de quien se da testimonio que vive" (V 8) pues su sacerdocio es eterno. Esta es la grandeza de Melquisedec que le convierte, por deráš, en la gran prefiguración de Cristo.

d) *La bendición de Melquisedec (7,7)*

Es el último argumento: "pues bien, es incuestionable que el inferior recibe la bendición del superior". La bendición es interpretada como acto sacerdotal. Con ello, se muestra, de nuevo, la superioridad de Melquisedec sobre Leví, en razón de que en Abraham también fue bendecido por Melquisedec.

Por los demás, el autor no aprovecha, en su argumentación derásica, el ofrecimiento de pan y vino por parte de Melquisedec que en Gn 14,18 aparece más directamente como acto sacerdotal.

En conclusión, la Carta a los Hebreos presenta el sacerdocio de Cristo *comparándolo,* a través del procedimiento de la *gĕzerá šawá,* con el sumo sacerdocio que la tradición del A.T. atribuía a Melquisedec. En su argumentación teológica, el autor encontró en el sacerdocio eterno atribuído por la misma tradición a Melquisedec la *figura* ideal que se acomodaba, por deráš, al sacerdocio eterno de Cristo.

APÉNDICE

La originalidad del deráš cristológico en la fusión de tradiciones

Por razones obvias de método hemos tratado por separado las diversas tradiciones mesiánicas (en sentido estricto y amplio) del A.T. y las aplicaciones de las mismas en el deráš del N.T. añadiendo, al final, un ejemplo de fusión de algunas de ellas en el relato del Bautismo de Jesús.

Todo parece dar a entender que ni el A.T. ni la tradición derásica extrabíblica llegaron a una síntesis de las tradiciones en torno al Mesías davídico, al Hijo del Hombre y al Siervo de Yahveh. El *libro de las parábolas* de Henoc contiene ya un primer paso en este sentido, pero sin llegar a la síntesis total. En efecto, en la haggadá del Hijo del Hombre, procedente de Dn 7, se han combinado motivos del Mesías davídico, sin embargo, no se llega a una identificación con el Siervo doliente de Isaías a pesar de que se utilice la terminología de los cantos para describirlo: elegido (cap. 49 y 50), el Justo y el elegido (53,6) el ungido del Señor (48,10; 52,4), luz de los gentiles (48,4).

La síntesis, pues, de estas tres tradiciones parece ser obra de la haggadá propia del N.T. que encontró en las mismas el fundamento para interpretar, por medio de los procedimientos derásicos, la persona y la obra de Jesús. A este respecto, no parece que el judaísmo llegase a relacionar la figura sufriente del Siervo de Yahveh con el Mesías de la estirpe de David.

El recurso a la figura del Siervo para explicar desde la Escritura el sentido de la pasión de Jesús y su glorificación subsiguiente parte del *hecho* de la experiencia histórica –en sintonía con el concepto expuesto de deráš neotestamentario– y pretende ponerla en el marco de la historia de la salvación que "misteriosamente" es conducida por Dios a su fin.

Capítulo III

RECURSO DERÁSICO AL A.T. SEGÚN EL MODELO INSERCIÓN-SUSTITUCIÓN

Al tratar de las peculiaridades del deráš neotestamentario señalábamos como su característica fundamental el cumplimiento. Esto significa que todo recurso a la tradición veterotestamentaria está en función de la persona y obra de Cristo que pasa a ocupar el primer plano, desplazando a la Torá como centro de la vida en el judaísmo. El estudio *(midráš)* de los primeros cristianos se centrará, por consiguiente, en la interpretación de la persona de Jesús y en las consecuencias que su obra salvadora tiene para el hombre. Este principio fundamental del derás cristiano abarca, por igual, a todos los *modelos* de recurso al A.T.

En este capítulo tratamos del segundo modelo de derás con que el N.T. expresa el cumplimiento de la Escritura, a saber, el de *inserción-sustitución.* Esta utilización del A.T. desde el N.T. tiene su fundamento en que Jesús es el nuevo camino de salvación que *sustituye* al antiguo de la Ley.[467] La Alianza instituida por Cristo es la Nueva Alianza anunciada por los profetas (Jr 31,31-34) que instaura el pueblo mesiánico y reemplaza, consiguientemente, a la Antigua Alianza y al viejo Israel. De ahí que los procedimientos derásicos fundamentales que utiliza este modelo sean el *paralelismo, correspondencia* o *asimilación (gĕzerá šawá, ḥeqqeš, Kĕ-néged)* y el de *actualización por sustitución.* Es decir, el recurso a la tradición veterotestamentaria consistirá en aplicar a la Cristología, Eclesiología, Antropología y Escatología los conceptos correspondientes que se habían desarrollado en la tradición

---

[467] G. Segalla, *L'uso dell'Antico Testamento nel Nuovo: possibile base per una nuova Teologia Biblica?,* RiBi 32 (1984) 162-174. *167.*

del A.T.[468] De ahí que una señal de este modelo de deráš sea que a las diversas trasposiciones veterotestamentarias les acompañe, en ocasiones, algún adjetivo como: "nuevo", "verdadero", "superior", "mejor" ... Se trata, en todo caso, de realidades que ya habían tenido una consistencia en el ámbito del A.T. y que vienen a ser *sustituidas* por otras con las que guardan una relación de índole derásico-tipológica. A diferencia de este *modelo* de *inserción-sustitución,* el de promesa-cumplimiento, considerado anteriormente, aplicaba al N.T. no realidades que habían tenido ya consistencia en el ámbito del A.T. sino textos y tipos que en el propio A.T. hacían referencia o simplemente prefiguraban los tiempos mesiánicos.

Los ejemplos que vamos a considerar a continuación están comprendidos en dos capítulos principales: *el deráš eclesiológico* y *el deráš cristológico* en cuyo ámbito aparece también el *deráš antropológico* que interpreta al hombre redimido por Cristo a base de categorías del A.T.

Ejemplos de deráš según el modelo inserción-sustitución

1. El deráš eclesiológico

Por *deráš eclesiológico* entendemos la presentación e interpretación de la Iglesia como el pueblo de Dios de los tiempos mesiánicos mediante aplicación de los componentes del antiguo Israel: al viejo pueblo, portador de la promesa, le corresponde, por deráš, el nuevo pueblo, portador de la salvación escatológica fundada, a semejanza de la economomía antigua, en una Nueva Alianza por la que Dios ejerce su reinado en la comunidad de los creyentes.

La relación derásico-tipológica entre ambas economías se muestra en que la elección del nuevo Israel no está basada ya en la raza o descendencia física de Abraham como era el caso del viejo Israel, sino en la fe en Cristo; el Reino o soberanía que hace del nuevo pueblo una posesión de Dios no es ya de índole nacional-religiosa sino espiritual y universal y, finalmente, la Alianza no tiene ya como fundamento la sangre del cordero pascual sino la de Cristo mismo.

---

[468] Ibíd., p. 168.

El deráš eclesiológico es, por tanto, un capítulo del cumplimiento inaugurado por el Mesías, Cristo, que da comienzo a la comunidad escatológica y por la que Dios empieza a instaurar su Reino definitivo. A este respecto, no hay que olvidar que Rey y Pueblo se implican mutuamente, de ahí que la elección de los Doce tenga también una dimensión cristológica.[469]

La expresión de la Eclesiología del N.T. en categorías del A.T. es considerada por L. GOPPELT[470] como un capítulo de la interpretación tipológica del A.T. en el N.T. Nuestro planteamiento pretende, sin restar valor a la tipología, estudiar este capítulo fundamental del recurso al A.T. sobre la base más concreta de los procedimientos derásicos, es decir, el uso de la hermenéutica del judaísmo antiguo en la trasposición de la tradición veterotestamentaria.

El deráš eclesiológico presenta en el N.T. varios capítulos. En primer lugar hay que destacar el procedimiento hermenéutico subyacente a la organización de la Iglesia a base de la trasposición derásica de los elementos que constituían el antiguo Israel y en virtud de lo que las reglas rabínicas de interpretación califican como *paralelismo* o *analogía* entre las diversas partes de la Biblia: el Pueblo (de las doce tribus), la Alianza, el Reino y la Ley. En segundo lugar, están los *Testimonia* del A.T. con que el N.T. interpretó desde la Escritura la obstinación de Israel y por la que éste se vio excluido de la salvación p. e. Is 6,9-10.[471] Y, finalmente, las tradiciones o textos del A.T. por los que la comunidad del N.T. se interpretó a sí mismo como el verdadera Israel de Dios.[472] No podemos olvidar, a este respecto, que el N.T. cumple el A.T. como *economía* y como *libro*.

1.1. *Aplicación derásica de los conceptos veterotestamentarios de 'Pueblo', 'Alianza', 'Reino' y 'Ley' a la Iglesia en el N.T.*

1.1.1. *La convocatoria del nuevo Israel (de las doce tribus) en la elección de los Doce*

La teología paulina del verdadero Israel, así como la de otros libros del N.T., se remonta hasta el mismo Jesús. En efecto, la posición

[469] L. GOPPELT, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Gütersloh 1939 (= Darmstadt 1981), p. 127 s.
[470] Ibíd., pp. 127-152.
[471] Cfr. C. D. DODD, *Secondo le Scritture*, pp. 35-39.
[472] Ibíd., pp. 77-92.

derásico-tipológica de Jesús con respecto al A.T. –ya hemos visto cómo utilizaba las imágenes y figuras mesiánicas del A.T. para interpretarse a sí mismo– tiene también clara resonancia en la formación de la comunidad escatológica con la llamada de los Doce, comienzo de su organización. De este modo, da a entender que en el plan salvífico de Dios entran en primer lugar "las ovejas descarriadas de la casa de Israel" (Mt 15,24). Sin embargo, mientras no todos lo judíos aceptan la salvación, ésta llegará a muchos de entre los paganos (Mt 8,10-12 par; cfr. Lc 4,25-27).

El número 12 es, ante todo, el del Israel de Dios, la cifra de la *elección:* Jacob-Israel tuvo 12 hijos (Gn 35,23; 42,13.32; cfr. Hch 7,8). De ahí que Jesús para dar a entender su pretensión de ser el Señor de todo el pueblo de Dios y de que Él es el Mesías que inaugura el nuevo Israel, eligiera a Doce: καὶ ἐποίησεν δώδεκα ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ, και ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν (Mt 3,14; cfr. Lc 6,13; Mt 10,1) como fundamento de la Iglesia.[473]

Al fondo de esta actuación de Jesús se manifiesta el procedimiento derásico de *actualización por sustitución.*[474] En efecto, a las doce tribus que históricamente componían la Antigua Alianza (Gn 49,28; Ex 24,4; 28,21; Jos 4,9...), le *sustituyen,* por deráš, los Doce en la Nueva Alianza (Mt 19,28 par; Lc 22,28-30; St 1,1; Ap 21,12). Este número 12 parece ser algo constitutivo de la Iglesia, de ahí que a la muerte de Judas hubiera que buscar un sustituto (Hch 1,15-26; la elección de Matías) antes de Pentecostés,[475] porque con la venida del Espíritu Santo culmina la organización del nuevo pueblo de Dios, en paralelismo derásico con la teofanía del Sinaí.

---

[473] Cfr. L. GOPPELT, *Typos,* pp. 127-131; J.-J. VON ALLMEN, *Números,* en: "Vocabulario Bíblico", J.-J. VON ALLMEN (Edit.), Madrid 1973, pp. 237-240. *238; Doce,* en: "Diccionario de la Biblia", H. HAAG.-A. VAN DEN BORN.-S. DE AUSEJO (Edits.), Barcelona 1981, cl. 491 s.; TWNT, II, pp. 321-328; A. MEDERBIELLE, *Apostolat,* DBS, I, cl. 540-44.

[474] Sobre este tipo de procedimiento derásico, cfr. A. DÍEZ MACHO, *Deráš y exégesis del N.T.,* pp. 84-87.

[475] G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte.* 1 Teil (HThKomzNT, V/1), Freiburg-Basel-Wien 1980, pp. 215-221, bibliog. p. 221 s.; A. WEISER, *Die Apostelgeschichte,* Kapitel 1-12 (ÖKumTaschKomzNT, 5/1), Gütersloh-Würzburg 1981, pp. 62-72, bibliog. p. 63.

1.1.2. *Establecimiento de la Alianza con el nuevo pueblo en la institución de la Eucaristía*

La comunidad creada por la vocación de los Doce se verá completada sólo por la muerte y exaltación de Jesús que llevará a término la obra de salvación. Es a partir de la muerte de Jesús cuando es abolida la Antigua Alianza y establecida la Nueva.

La Alianza –noción correlativa de 'Reino de Dios'–, elemento constitutivo del concepto histórico-salvífico de Israel como pueblo de Dios, es aplicada por Jesús a la comunidad mesiánica en el transcurso de la cena pascual. En efecto, según los evangelios sinópticos, la Eucaristía fue instituida por Jesús en el marco de la cena de Pascua.[476] Lucas califica explícitamente la Última Cena de Jesús con sus discípulos como una cena pascual (cfr. Lc 22,15: πάσχα) y describe su comienzo en correspondencia con las costumbres judías de la fiesta. Al propio tiempo, la misma tradición cristiana de la institución Eucarística hace referencia a muchos rasgos propios de la celebración de la Pascua.[477] Dicho marco, pues, se remonta con toda probabilidad a Jesús mismo y no es simple creación de la comunidad.

Lo que buscamos, a partir de los relatos sinópticos, es el *procedimiento derásico* por el que la institución de la Eucaristía es interpretada por Jesús como una Alianza, fundada en su propia sangre redentora, en *paralelismo* con la celebración de la pascua judía contemporánea del N.T.[478]

Para comprender en plenitud la trasposición de sentido efectuada por Jesús en la institución de la Eucaristía, es necesario conocer el conjunto de tradiciones que la teología popular judía había ido tejiendo en torno a la fiesta de la Pascua. Por ello nos remitimos a R. Le Déaut, *La Nuit Pascale,*[479] quien, a partir del estudio Tg Ex 12,42, ha puesto de manifiesto la complejidad de sentido alcanzada por la celebración de la fiesta de la Pascua mostrando, al mismo tiempo, sus conexiones con la teología pascual del N.T. En la Pascua se celebraba la creación del

---

[476] Nos remitimos a J. Jeremías, *La Última Cena. Palabras de Jesús,* Madrid 1980, pp. 42-64.

[477] Ibíd., pp. 113-148.

[478] Cfr. L. Goppelt, o.c., pp. 131-139.

[479] R. le Déaut, *La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII, 42,* Roma 1963.

mundo, la vocación de Abraham, la elección del pueblo en el Éxodo culminado por la Alianza, el sacrificio Redentor de Isaac, o *'Aqedá,* unido a los temas del Siervo de Yahveh, la espera de la venida del Mesías... etc., temas que el rabinismo había esquematizado en Tg Ex 12,42 y cuya mutua conexión había comenzado ya en el ámbito del propio A.T.

Esta tradición polivalente y rica es el *medio* sobre el que gravita la formulación de la Pascua cristiana.

En primer lugar cabe destacar los *paralelismos externos* de la celebración Eucarística con la celebración de la Pascua judía, fundados en el hecho de que Jesús lleva a cabo la institución de la Eucaristía en el marco de la cena pascual judía, sirviéndose de elementos, costumbres y ritos utilizados en el ceremonial de la fiesta. Así p. e. la Última Cena de Jesús tiene lugar de noche,[480] al igual que la celebración Eucarística en el primitivo cristianismo, por lo que la noche de la Pascua es "la noche en que Jesús fue entregado" (1 Co 11,23); asimismo los elementos del pan y del vino, cuya interpretación no es relacionada por Jesús con la haggadá pascual, que tenía lugar después del primer plato de la celebración de la cena, sino con la oración sobre el pan y el cáliz anterior y posterior al plato principal, dando a entender que quiso unir su propia interpretación con la distribución de los mismos;[481] la idea de la repetición: "haced esto en memoria mía" está vinculada a la cena de Jesús en razón de su relación con la cena de Pascua, memorial del éxodo y memorial del sacrificio de Isaac.[482]

Sin embargo, al margen de estos paralelismos externos, el significado eclesial de la acción llevada a cabo por Jesús en la institución de la Eucaristía sólo puede comprenderse en todo su sentido si se contempla en paralelismo derásico-tipológico con lo acontecido en la primera Pascua cuando tuvo lugar la liberación de Egipto culminada en la primera Alianza, y a la luz de su conmemoración en la fiesta judía de Pascua contemporánea del N.T.

En efecto, las palabras interpretativas del cáliz: "esta es mi sangre de la Alianza" (Mc 14,24) o "esta copa es la Nueva Alianza en mi sangre"

---

480 Mc 14,17 par Mt; Jn 13,30; 1 Co 11,23.
481 J. JEREMÍAS, o.c., p. 91 s.
482 Ibíd., pp. 268-274; R. LE DÉAUT, o.c., pp. 66-71,77.

(1 Co 11,25) hacen referencia a la confirmación (sello) de la Alianza (διαθήκη) mediante la sangre, es decir, una vida que se entrega. El texto de Mc/Mt suena literalmente a Ex 24,8: αἷμα τῆς διαθήκης (LXX; cfr. Za 9,11).[483] El texto de 1 Co/Lc hace referencia, por medio del complemento καινή (nueva) y el añadido "para perdón de los pecados", a la "Nueva Alianza" profetizada por Jr 31,31-34.[484]

En todo caso, la expresión "sangre de la Alianza" hay que entenderla en el contexto de la celebración de la Pascua donde se unían el cordero que conmemoraba la salida de Egipto y la Alianza. En este sentido debe quedar resuelto el viejo problema de si Jesús hace referencia a la sangre del cordero pascual o a la sangre de la Alianza con que se hizo la aspersión del pueblo según Ex 24,8. La tradición había identificado la sangre del sacrificio del cordero pascual con la sangre de la Alianza (Tg Za 9,11; *Mĕkilta* Ex 12,6) y la había vinculado también a la *'Aqedá* de Isaac concebida ya para la época del N.T. como un sacrificio expiatorio (cfr. Tg Ex 12,42).[485]

Por consiguiente, con la interpretación del vino referido a sí mismo, Jesús *interpreta* derásicamente su muerte como el sacrificio pascual escatológico de la Nueva Alianza sobre la que se funda el pueblo de Dios de la era mesiánica.[486] Efectivamente, del *paralelismo derásico* que Jesús establece ente la Eucaristía y la cena de Pascua se deduce que Jesús funda una Alianza Nueva que *reemplaza* a la Antigua.

En consecuencia, el deráš eclesiológico pone de manifiesto todo el sentido pretendido por Jesús en la Institución de la Eucaristía. Así como el éxodo, coronado por la Alianza, *hizo* entonces a Israel como pueblo,[487] ahora, la Eucaristía es la Nueva Alianza que *hace* a la Iglesia como pueblo nuevo y definitivo de Dios. La institución de la Eucaristía debe ser considerada, por tanto, como un acto de fundación de Iglesia.[488] Esto significa también que Jesús imprime a su acción el carácter de cumplimiento en cuanto que identifica la Alianza establecida en su sangre con la Nueva Alianza anunciada por el profeta (Jr

---

483 STRACK-BILLERBECK, I, p. 991. En Hb 9,20 se cita Ex 24,8 (LXX).
484 J. JEREMÍAS, o.c., p. 186; R. LE DEAUT, o.c., p. 123.
485 LE DÉAUT, o.c., p. 200 s.
486 J. JEREMÍAS, o.c., pp. 241-246.
487 R. LE DÉAUT, o.c., p. 86.
488 K.-L. SCHMIDT, ἐκκλησία, TWNT, III, p. 525.

31,31-34). Se trata de una exposición de cumplimiento según el modelo de deráš *inserción-sustitución.*

La Antigua Alianza es sustituida y superada por la Nueva. En efecto, mientras en aquélla el culto se fundaba en la sangre de toros y machos cabríos, aquí se trata de la sangre del Hijo (Hb 9,12). Al pueblo terrestre le sucede el pueblo de Dios. A la fiesta de la Pascua que rememoraba un acontecimiento liberador le sucede en la Eucaristía la presencia misma de Aquel que es por sí mismo la Alianza. Cristo, por tanto, en persona, sustituye al templo (Jn 4,21ss) y la ofrenda. Él es no sólo mediador sino personificación de la Nueva Alianza.

Al tiempo que cumplimiento de la profecía, la Eucaristía es prefiguración y anticipo del banquete mesiánico (Lc 22,15-18; Mc 14,25; Mt 26,29).

La Eucaristía, interpretada por Jesús como la Nueva Alianza, es, en definitiva, la síntesis fundamental de la trasposición derásica del A.T. al N.T.

1.1.3. *La Comunidad de Pentecostés*

La organización de la Iglesia que apuntaba en la elección de los Doce culmina en el acontecimiento de Pentecostés (Hch 2,1ss). De la misma manera que el método derásico permite allí comprender todo el sentido de la acción llevada a cabo por Jesús, así como en la institución de la Eucaristía, así también posibilita ahora conocer toda la eclesialidad del acontecimiento de la efusión del Espíritu.[489]

El deráš eclesiológico se completa mediante la trasposición a la comunidad, reunida en torno a Cristo, del concepto de Ley, fundamento de la Alianza mosaica y componente fundamental, por tanto, del concepto histórico-salvífico de Israel como pueblo de Dios. A este respecto, la primera comunidad, tal como manifiesta el relato de Hch 2,1ss, vio en la venida del Espíritu la sustitución de la Ley antigua y el comienzo de la Nueva Alianza anunciada por los profetas, basada no en tablas de piedra, sino en lo íntimo del corazón (Jr 31,33) gracias a la acción interior del Espíritu (Ez 36,27).[490]

---

[489] Cfr. L. Goppelt, o.c., pp. 139-144.

[490] Cfr. W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount,* Cambridge 1966, pp. 122-130.

Así como en la cena de Pascua Cristo se interpretó a sí mismo como el sacrificio pascual escatológico de la Nueva Alianza a base de trasponer el sentido que la celebración de la Pascua judía había ido tejiendo en torno al cordero pascual, así también la primera comunidad cristiana interpretó su propia identidad como Iglesia, pueblo de Dios, en su *deráš* de la fiesta judía contemporánea de Pentecostés.

Para desentrañar todo el sentido eclesiológico del deráš cristiano de la fiesta de Pentecostés, contenido en el relato de Hch 2,1ss, es necesario conocer el sentido de la fiesta de Pentecostés en la época del N.T. Este estudio ha sido emprendido ya repetidas veces. Aquí nos vamos a remitir, particularmente, a la obra de J. Potin, *La fête juive de la Pentecôte,*[491] porque, con respecto a otros estudios, tiene la ventaja de haber tenido en cuenta el calendario de lecturas de la fiesta en el ámbito sinagogal y el Targum, eslabones fundamentales en la cadena de tradición veterotestamentaria sobre la que gravita el deráš cristiano.

La fiesta judía de Pentecostés era concebida en el judaísmo tanto ortodoxo como sectario del primer siglo antes de la era cristiana como la fiesta de la Alianza. De ahí que lo que se conmemorase en dicha fiesta fuese la Alianza del Sinaí. Todo hace suponer que también en su ámbito se conmemoraba el don de la Ley.[492] El que la liturgia sinagogal haya elegido para lecturas de la fiesta los textos de la Torá, los Profetas y Salmos relativos a la teofanía del Sinaí, es señal de que la tradición los había interpretado refiriéndolos a la Alianza y al don de la Ley.[493]

Concluye J. Potin que aunque la liturgia sinanogal de la fiesta de Pentecostés no estaba del todo elaborada en el momento de la redacción del libro de los Hechos, puede afirmarse, sin embargo, que ya conmemoraba tradicionalmente el acontecimiento salvador del Sinaí. No tiene, pues, nada de sorprendente que Lucas, o sus fuentes, situando el nacimiento de la Iglesia en el día de Pentecostés hayan podido *describir* la constitución del nuevo pueblo de Dios como el recomienzo escatológico de la agrupación de Israel en el Sinaí.[494]

---

491 J. Potin, *La fête juive de la Pentecôte,* I-II, Paris 1971; también J. Dupont, *La première Pentecôte chrétienne,* en: "Assemblées du Seigneur" 51 (1963) 39-62; R. le Déaut, *Pentecôte et tradition juive,* en: "Assemblées du Seigneur" 51 (1963) 22-38; M. Delcor, *Pentecôte (Fête de la),* DBS, VII, cl 858-879; G. Schneider, *Die Apostelgeschichte,* 1 Teil, pp. 239-256, bibliog., p. 239 s.

492 J. Potin, o.c., p. 301 s.

493 Ibíd.

494 Ibíd., p. 302.

A la luz, pues, de la tradición judía de Pentecostés intentamos analizar el *procedimiento derásico,* utilizado en el relato del Pentecostés cristiano, por el que el nacimiento de la Iglesia como pueblo de la Nueva Alianza es presentado en *paralelismo* con el nacimiento del antiguo Israel. Nuestro planteamiento, por tanto, va más allá de la simple relación tipológica entre ambos –Pentecostés judío y cristiano– para entrar en el campo de la hermenéutica derásica propiament dicha: las técnicas y procedimientos derásicos utilizados por Lucas, o su fuente, en el tratamiento de las tradiciones judías respectivas.

La regla hermenéutica por la que el nacimiento de la Iglesia como pueblo de Dios puede compararse al nacimiento de Israel es, tal como venimos estudiando, la *analogía* o *correspondencia.*

En Hch 2,1-13 se encuentra un *deráš haggádico implícito* de la tradición judía de Pentecostés, desarrollado por medio del procedimiento de *historiografía creadora* (historia por paralelos). El *deráš homilético* subsiguiente (Hch 2,14-36) interpreta el acontecimiento en clave de cumplimiento y a la luz de la profecía de Joel 3,1-5.

Historia por paralelos en el relato de Pentecostés (Hch 2,1ss)

a) *Tiempo y lugar*[495]

Así como la tradición farisaico-rabínica consideraba la fiesta de Pentecostés en estrecha unión con la Pascua y como su culminación, la cincuentena era para la Iglesia de los tres primeros siglos una celebración continuada de la resurrección y de la efusión del Espíritu.

Lucas establece un paralelismo entre el Sinaí y el don del Espíritu, situando su venida "el día de Pentecostés" (Hch 2,1). La promulgación de la Ley antigua es sustituida en el deráš lucano por el Espíritu de profecía, dando así al Espíritu el sentido teológico de nueva Ley, fundamento de una Alianza Nueva (Ez 36,27).

El paralelismo entre el Sinaí y Jerusalén es frecuente en la tradición judía, cfr. p. e. Tg Sal 68,16: "el Monte Moria, lugar donde adoraron los Patriarcas ante Yahveh, ha sido elegido para la edificación de la casa del santuario, y el Monte Sinaí para el don de la Ley". Otra aproximación entre el Sinaí y Jerusalén aparece en la expresión "el

[495] Ibíd., p. 303 s.

ruido llenaba toda la casa" al igual que según Ex 19,18: "temblaba toda la montaña".

b) *El nuevo pueblo de Dios*[496]

En el relato lucano no aparece del todo nítidamente a quién concierne el acontecimiento de Pentecostés: si a los Doce o a los 120 reunidos para la elección de Matías (1,15). De Pentecostés se dice: "estaban reunidos en un mismo lugar". Todo hace pensar, sin embargo, que se trata de los Doce, mencionados al fin del relato de la eleción de Matías (1,13), porque el don del Espíritu en Pentecostés concierne en primer lugar al envío y misión de los Doce. El hecho mismo de la elección de Matías, situado antes de la efusión del Espíritu, da a entender que Lucas ha querido completar la cifra de 12, el número de la elección.

La tradición judía de Pentecostés consideraba la asamblea del Sinaí como una renovación de la humanidad, una reconstrucción de su condición adámica original antes del pecado, una nueva creación. Así también, el deráš lucano no concibe la efusión del Espíritu como una santificación interior sino como una investidura profética de los responsables de la misión. La pertenencia a la comunidad escatológica supone una ruptura con el pasado (Hch 2,40).

c) *La santidad del pueblo*[497]

La comunidad cristiana está también caracterizada en paralelismo derásico con la asamblea del Sinaí tal como la describía la tradición judía: asamblea orante, según el Targum; unida por la caridad fraterna: "Israel acampó allí con un corazón unido" (PsJ Ex 19,2b)... Los cristianos de la primera comunidad eran también un sólo corazón (Hch 1,14; 2,46; 4,32; 5,12)...[498] etc.

---

[496] Ibíd., p. 304 s.

[497] Ibíd., pp. 305-307.

[498] Cfr. R. LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque*, II. *Exode et Lévitique*, Paris 1979, p. 153 nota 2.

d) *Un ruido como de una ráfaga de viento impetuoso*[499]

El ruido y el viento describen la conmoción cósmica que precede en el Sinaí a la revelación divina y corresponde en el deráš lucano a Hch 2,2: *"de repente vino del cielo un ruido como el de una ráfaga de viento impetuoso que llenó toda la casa en la que se encontraban".*

El viento y el ruido se distinguen claramente de las lenguas de fuego que acompañan en el Midráš judío a la manifestación visible de la Palabra.

e) *La reunión de los pueblos: universalidad del acontecimiento*[500]

En lo que se refiere a la presentación de la Ley a los paganos, la tradición judía contiene dos posiciones. Una, muestra a Dios proponiendo la Ley a los paganos (Tg Dt 33,2). Según otra, todos los pueblos se encontraban en el Sinaí, de ahí que Dios haya hablado 70 lenguas.

La segunda posición parece ser la más cercana a Lucas. Sin embargo, la lista de pueblos que ofrece el relato de Hechos es distinta de la que se encuentra en las fuentes rabínicas y parece mostrar el interés del evangelista por los países de la diáspora donde se encuentran las comunidades judías.

f) *Las lenguas de fuego*[501]

Prescindiendo del posible origen apocalíptico de la imagen de las lenguas de fuego, aquí nos interesan por su valor de símbolo de las lenguas extranjeras que van a hablar los Apóstoles.

En la frase: *"se les aparecieron unas lenguas como de fuego que se repartieron y se posaron sobre cada uno de ellos"*, parece recordarse, a juicio de los exégetas, la descripción haggádica del don de la Ley en el Sinaí tal como la propone R. Johanan: "la voz salió y se dividió en 70 voces, en 70 lenguas, para que todas las naciones pudieran comprender". En todo caso, ya Tg Dt 33,2 habla de tres o cuatro lenguas habladas por Dios en el Sinaí. Su intención es siempre la misma: la consideración universal del acontecimiento.

---

499 J. POTIN, o.c., p. 307 s.

500 Ibíd., p. 308.

501 Ibíd., pp. 309-311. Para el Midráš de la Palabra, cfr. pp. 74 ss.; 245 ss.; 281 ss.

Con la imagen de las lenguas de fuego el relato quiere expresar la totalidad de la efusión del Espíritu.

El mejor paralelo es el *Midráš* de la *Palabra* que desarrollan las fuentes rabínicas. En cada una de "las diez Palabras" Dios hace entrega de la totalidad de la Palabra.

El tema de la Palabra, a través de la cual Dios otorga la Ley, es *sustituido* en el deráš lucano por el tema del Espíritu (procedimiento de actualización por sustitución). Así como, según el Midráš, la Palabra-fuego se divide en lenguas, así también el Espíritu-fuego se divide en cada uno de los Doce dándose a cada uno en plenitud. De ahí que así como la Palabra es vista perceptiblemente según el Midráš, así también el Espíritu es visto ("fueron vistas como lenguas de fuego"). Con ello, Lucas hace referencia al Espíritu como realidad que se hace perceptible a través de la misión apostólica.

g) *Comenzaron a hablar en lenguas*[502]

Para el Midráš es Dios quien ha hablado varias lenguas, tal como hemos visto anteriormente: 3 según Tg Dt 33,2; 4 según otros o 70 según R. Johanan. En todo caso, el objetivo es siempre el mismo: subrayar que la Torá ha sido propuesta por Dios a los diferentes pueblos y que para hacerse entender ha hablado su propia lengua.

El deráš lucano atribuye el hablar lenguas extranjeras a los Apóstoles. Pero esta concepción tiene también apoyo en el Midráš que fue atribuyendo progresivamente una parte cada vez más importante a la mediación de los hombres, comenzando por destacar la función del propio Moisés.

Según la tradición haggádica todos los profetas se encontraban en el Sinaí. Así también los Doce reciben una inspiración profética que les hace heraldos de la Palabra. Su actuación se explica, en consecuencia, no como un fenómeno de tipo extático sino como el anuncio de la Palabra de Dios que contiene las maravillas de la salvación acontecida en Cristo.

h) *Paralelismo entre Moisés y Cristo*

El paralelismo entre Moisés y Cristo que se contiene en el deráš cristiano de Pentecostés se basa en la interpretación cristiana de Tg Sal

---

502 Ibíd., pp. 311-314.

68,19: "Tú subiste al cielo, *Moisés,* el profeta, tú llevaste cautiva a la cautividad, esto es, *enseñaste las palabras de la Ley,* tú las diste a los hijos de los hombres y hasta sobre los rebeldes, si se convierten por la conversión reposa la *Šekiná* de la gloria del Señor, Dios". Para el Targum, esta subida a la altura es la de Moisés que asciende al Sinaí a buscar las palabras de la Ley para dárselas a los hombres. Esta tradición es aplicada a la Ascensión de Jesús en el deráš cristiano. En efecto, la Ascensión parece ser para Pedro la subida de Jesús al cielo para buscar la Ley nueva que es el Espíritu Santo, para hacer de Él un don a los hombre: Hch 2,33 y Ef 4,8.[503]

La diferencia sustancial entre el acontecimiento del Sinaí y Pentecostés radica en que ninguna de las fuentes judías habla del don del Espíritu en el Sinaí. El don del Espíritu extinguido estaba reservado a la era mesiánica, tal como ponen de manifiesto las fuentes rabínicas.[504] A este respecto, uno de los textos utilizados como prueba del regreso del Espíritu profético por los rabinos era el de Joel 3,1ss,[505] que se encuentra aplicado a Pentecostés en el discurso de Pedro: Hch 2,17-21. Lucas vio, efectivamente en el acontecimiento de Pentecostés el comienzo de la era mesiánica.

El relato, por tanto, del nuevo Pentecostés: Hch 2,1-13, supone una expresión de cumplimiento según el modelo de deráš *inserción-sustitución.* La venida del Espíritu da comienzo a la Nueva Alianza fundada en la Nueva Ley del Espíritu que sustituye a la Ley Antigua. El deráš homilético de Pedro que sigue a continuación (Hch 2,14ss) interpreta derásicamente el acontecimiento de Pentecostés como cumplimiento de la promesa a que se refiere Joel 3,1-5 y dentro del modelo de deráš promesa-cumplimiento.

En resumen, el deráš muestra también el sentido eclesiológico de la actuación de Jesús y da la verdadera dimensión de la Eclesiología del N.T.

---

503 M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch,* Roma 1966, pp. 78-81.

504 Cfr. P. Schäfer, *Die Vorstellung vom heiligen Geist in der rabbinischen Literatur,* München 1972, p. 113 s.

505 Ibíd., p. 114 s.; Strack-Billerbeck, II, p. 616.

1.2. *Desarrollos haggádicos del 'verdadero Israel' en el N.T.*[506]

1.2.1. *'El verdadero Israel': La teología del Evangelio de Mateo*

No es casualidad que la obra de W. Trilling,[507] al presentarse "como un tratamiento monográfico del evangelio de Mateo que intente sacar a la luz la peculiaridad de los contenidos teológicos y su trabazón mutua",[508] haya escogido por título "El verdadero Israel". Con dicho título, el primer evangelio es presentado implícitamente como un deráš –elaborado probablemente por "un círculo de teólogos peritos en Escritura" (cfr. Mt 13,52)–[509] que defiende a la Iglesia, frente al judaísmo incrédulo de línea farisáica, como el auténtico pueblo mesiánico de Dios, el verdadero Israel, en quien desemboca la historia de salvación del A.T.[510] De ahí que la controversia con los judíos se lleve a lo largo del evangelio al terreno de la Escritura, desde donde se aportan las pruebas de que los judíos ya no son el auténtico Israel.[511] A este

---

[506] Al hablar aquí de desarrollos haggádicos entendemos que el fundamento del deráš eclesiológico se encuentra en la propia actuación del Jesús histórico: la elección de los doce y la interpretación de la institución de la Eucaristía como la Nueva Alianza... como momentos principales.

[507] Cfr. sobre todo, W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus Evangeliums*, München 1957. Aquí citamos la Trad. española: *El verdadero Israel. Estudio de la Teología de Mateo*, Madrid 1974.

[508] Ibíd., p. 15.

[509] Ibíd., p. 320. Esta es también la tesis de K. STENDAHL, *The School of St. Matthew*, Uppsala 1954.

[510] Cfr. E. SCHWEITZER, *Gemeinde und Gemeinde Ordnung im Neuen Testament*, Zürich 1959, p. 48: "No cabe duda de que (la comunidad de Mateo) se comprende como Israel. La pregunta de dónde hay que encontrar el verdadero Israel recorre todo el evangelio" citado por W. TRILLING, o.c., p. 138 nota 121.

[511] Una parte importante de la investigación moderna sobre Mt se ha orientado por esta línea del medio y circunstancias históricas en que se elaboró el evangelio. Así ya G. D. KILPATRICK, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, Oxford 1948, que destacó la importancia de la expresión "su", o "vuestra sinagoga"; posteriormente, R. HUMMEL, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, München 1963, 1966²; sobre el problema "Israel" en el evangelio de Mt: G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (FRLANT 82) Göttingen 1966², pp. 98-118; B. RIGAUX, *Pour une histoire de Jésus*, II: *Témoignage de l'évangile de Matthieu*, Bruges 1967. Trad. española: *Para una historia de Jesús. Testimonio del evangelio de Mateo*, Bilbao 1969, pp. 197-206; S. VAN TILBORG, *The Jewish Leaders in Matthew*, Leiden/Brill 1972; para el problema "Israel" en los sinópticos: G. GNILKA, *Die Verstockung Israels, Isaias 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker* (STANT 3), München 1961.

Se considera, pues, a Mt como un escritor enraizado en una situación concreta que influyó decisivamente en la configuración que el evangelista dio a los materiales de la

propósito, la designación genérica de 'historia de la redacción' para calificar la reelaboración de la tradición sinóptica llevada a cabo por Mateo, creemos que está sujeta a los principios y técnicas de los procedimientos derásicos. Nos proponemos presentar, a grandes rasgos, la trasposición derásica del concepto veterotestamentario de "pueblo de Dios" a la Iglesia en el Evangelio de Mateo, según el modelo de deráš inserción-sustitución.

La expresión "verdadero" o "falso Israel" no se encuentra en Mt, sin embargo, la idea recurre como hilo conductor todo el evangelio hasta convertirse en motivo principal. Mateo muestra un gran interés por el destino de Israel como pueblo histórico. Hay razones para pensar que el evangelista creyese en un único pueblo de Dios, el verdadero Israel, representado en ambos Testamentos. En las dos Alianzas se ejerció el señorío de Dios según un modelo ininterrumpido que tiene su cumplimiento en la primera venida de Jesús y su culminación en la segunda. De ahí que más que un viejo y un nuevo Israel, Mt tuviera en la mente la idea de un falso y un verdadero Israel, menos vinculado a la cronología y nacionalidad que a su postura con respecto a Dios.[512]

Partiendo de este planteamiento global, se trata de ver con qué lógica histórico-salvífica nace en la nueva Iglesia la idea del "pueblo de Dios" a partir del destino de Israel, y, al tiempo, mostrar la índole derásica del procedimiento hermenéutico subyacente a dicho proceso.

La trasposición derásica del concepto de "pueblo de Dios" a la Iglesia como el auténtico Israel de Dios, la expone Mt, con carácter de definición, en la interpretación de la parábola de los viñadores homicidas (Mt 21,33-43) que se encuentra en Mt 21,43: *"Por eso os digo: se os quitará el Reino y será dado a un pueblo (ἔθνος) que rinda sus frutos"*[513] "versículo de la mayor importancia para el pensamiento teológico del evangelista"[514] y cuya formulación depende de Dn 7,27, en conexión con Dn 2,44 (Mt 21,44; cfr. Lc 21,18), textos que

---

tradición evangélica de que disponía. Una tesis distinta ha mantenido R. WALKER, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium,* Göttingen 1967.

512 W. TRILLING, o.c., p. 138.

513 Ibíd., pp. 80-91; X LÉON DUFOUR, *La parabole des vignerons homicides,* ScE 17 (1965) 365-396.*395;* R. SILVA, *La parábola de los renteros homicidas,* Compostellanum 15 (1970) 319-355.

514 W. TRILLING, o.c., p. 91.

actualizan-interpretan derásicamente la parábola aplicándola al Israel incrédulo.[515]

Es de máximo interés para el objeto de nuestro estudio el sentido que se dé a ἔθνος. El término, usado en singular sólo en esta ocasión por Mt,[516] no tiene aquí el sentido de "los paganos", frente a Israel, pues Mt hubiera usado el plural ἔθνη, "plural casi técnico".[517] Es manifiesto que se trata sólo de una designación religiosa, es decir, de otro pueblo de Dios distinto del Israel elegido, un ἔθνος ἅγιον como en 1 P 2,9.[518] Con ello, "Jesús define a esta comunidad suya como un ἔθνος sólo porque quiere colocarla como portadora futura del señorío de Dios, frente a la actual portadora del mismo, la antigua comunidad que era una nación".[519]

De la contraposición evidente que se establece con el otro pueblo y de la tarea que asigna al nuevo pueblo, se deduce claramente que sólo puede tratarse de la Iglesia.[520] A este ἔθνος se le da el Reino que se le sustrae a Israel. Los dos futuros ἀρθήσεται-δοθήσεται, que se encuentran en paralelismo dialéctico, tienen tono de amenaza y declaración profética y manifiestan como pasivos divinos la actuación de Dios.[521] Mateo entendió aquí βασιλεία τοῦ θεοῦ como una relidad presente, un señorío personal y dirección que Dios ejerce sobre su pueblo[522] (cfr. Lc 12,32), a diferencia de βασιλεία τῶν οὐρανῶν que expresa la dimensión cósmico universal del mismo y no una simple sustitución del nombre de Dios.[523] A diferencia de Mc donde en primer plano aparecen los viñadores, Mt vuelve en V. 43 al contenido de la parábola en paralelismo con Is 5,7: "la viña de Yahveh de los ejércitos es la casa de Israel".

---

515 A. SCHWAELES, *L'arrière-fond Scripturaire de Matt. XXI, 43 et son lien avec Matt. XXI, 44,* NTS 6 (1959-60) 310-313.

516 La cita de Mt 21,43 es la única en que el evangelista usa ἔθνος en singular, puesto que la otra vez que aparece en Mt 24,2 procede del par. Mc 13,8.

517 E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Matthäus,* Göttingen 1956, p. 314.

518 W. TRILLING, o.c., p. 85.

519 T. ZAHN, *Das Evangelium des Matthäus,* Leipzig 1922², p. 634 (citado por W. TRILLING, o.c., p. 85).

520 Así también X. LÉON DUFOUR, *La parabole des vignerons homicides,* a.c. nota 513, p. 395 s.; J. JEREMÍAS, *Las parábolas de Jesús,* Estella-Navarra, 1971, p. 95; A. KRETZER, *Die Herrschaft des Himmels und die Söhne des Reiches,* Stuttgart-Würzburg 1971, p. 160.

521 Cfr. A. KRETZER, o.c., p. 159 s.

522 Ibíd., pp. 167-171.

523 Esta es la tesis fundamental de A. KRETZER.

Para Mt se trata del pueblo de Israel. En efecto, la expresión "se os quitará el Reino" hay que entenderla en contraposición al nuevo ἔθνος y, lógicamente, lleva a pensar en otro ἔθνος antiguo. "Así como en el otro pueblo se trata de la Iglesia total, también aquí de Israel como un todo".[524] Con el V. 43, Mt construye un puente con el texto de Is en que da a entender que se trata del destino de Israel como pueblo. Mt, por tanto, configura la parábola partiendo de la culpa de Israel como un todo y la consiguiente perspectiva eclesial que de ello se deriva (de ahí que carezca de importancia la distinción de diversos grupos). Con ello, acentúa Mt el *deráš eclesiológico* de la parábola, a diferencia de Mc más centrado en el aspecto cristológico.

En consecuencia, Mt conoce la continuidad de la historia de la salvación. El Reino de Dios, la viña (comparar V 41 y V 43), es una realidad que recorre A. y N.T. Dios se ha brindado a Israel y de nuevo le ha quitado el Reino porque se hizo culpable. Ahora será entregado a un pueblo nuevo. Así como el antiguo portador fue un pueblo, también lo es el nuevo que le reemplaza. Con la continuidad el Reino, se da la continuidad del pueblo. Una condiciona la otra, al igual que en el A.T. Reino de Dios y pueblo de Dios se implican mutuamente.[525] Al fondo se encuentra una clara trasposición derásica de los conceptos veterotestamentarios de Pueblo y Reino a Cristo y a la Iglesia por medio del procedimiento de actualización por sustitución.

El rechazo de Jesús les costó a "los judíos" la pérdida del privilegio especial de ser el pueblo elegido. Han perdido el derecho que les venía de nacimiento y el nombre mismo de "Pueblo de Dios" (ὁ λαός θεοῦ), por cuanto Mt les llama simplemente Ἰουδαίοι (28,15). El principal castigo, por tanto, que hubo de soportar Israel fue la pérdida de su vocación y de su papel preponderante en el plano divino de la salvación. Rechazando al salvador, Israel dejó de ser el pueblo elegido.[526]

Otro de los rasgos peculiares del evangelio de Mt donde aparece la concepción del verdadero y falso Israel es el sintagma "hijos del Reino". En efecto, al concepto "hijos del Reino" presenta en Mateo

---

524 W. TRILLING, o.c., p. 88.

525 Ibíd., p. 91.

526 Así J. KODELL, *Luke's Use of 'laos', People, especially in the Jerusalem Narrative (Lk 19,28-24,53),* CBQ 31 (1969), p. 335.

dos sentidos distintos: en 8,12 se designa como 'hijos del Reino' al Israel infiel, y en 13,38 se refiere, por deráš, a los creyentes en Cristo.[527] Por lo que se refiere al texto de 13,38, "hijos del Reino" se opone en el contexto a "hijos del maligno". Entre ambos se da una oposición moral. En cambio, en 8,12 la oposición existente entre "los hijos del Reino" y los "muchos que vienen de Oriente" es de índole histórico-salvífica. Mientras en el primer texto se trata de la oposición buenos-malos, en el segundo se trata de Israel y el mundo de los gentiles, como prueba el contexto de la perícopa del centurión (Mt 8,5-13), cuya temática es la de Israel-mundo de los gentiles.[528]

En conclusión, la interpretación de la Iglesia como "verdadero Israel" es la trasposición derásica del título propio de Israel como "el pueblo de Dios" en la Alianza Antigua. Mediante esta sustitución, queda garantizada tanto la división como la continuidad de las etapas de la historia de la salvación. Las dos realidades, por tanto, del Reino de Dios y del pueblo de Dios son las dos dimensiones trascendentes al tiempo y al espacio y ayudan a distinguir lo nuevo de la antiguo y su continuidad histórico salvífica. Los valores de la Antigua Alianza no perecen porque falle Israel, sino que se continúan *superados* en un portador nuevo.[529]

1.2.2. *El Israel fiel en Pablo*[530]

Pablo, al igual que los demás escritores del N.T. considera la comunidad cristiana como el resto fiel de Israel, el verdadero pueblo de Dios. De ahí que *aplique* derásicamente a la Iglesia las diversas categorías que jalonaban el concepto histórico-salvífico de Israel en el A.T.

La comunidad cristiana es la *"asambea de Dios"* (*qahal Yhwh*, ἐκκλησία θεοῦ LXX), su *plantación* (1 Co 3,6-9; cfr. 9,7), rebaño (1 Co 9,7); *construcción* (1 Co 3,10ss). Los cristianos son los verdaderos judíos

---

527 Cfr. A. Kretzer, o.c., pp. 82-88.

528 W. Trilling, o.c., p. 128.

529 Ibíd., p. 139.

530 Me remito fundamentalmente a W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism.* Some Rabbinic Elements in Pauline Theology, London 1970³, pp. 58-85; E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament,* London 1957, pp. 136-139. Para los procedimientos derásicos J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne,* París 1939.

(Rm 2,29), Israel (Rm 9,6), Israel según el Espíritu (cfr. 1 Co 10,18), descendencia de Abraham (Ga 3,29), el Israel de Dios (Ga 6,16), la circuncisión (Flp 3,3), pueblo de su propiedad (Tt 2,14; cfr. Ex 19,5).

Tal como ya hemos señalado a propósito del evangelio de Mateo, en Pablo tampoco cabría hablar de un antiguo o un nuevo Israel, sino de un Israel fiel o infiel. La comunidad cristiana, por tanto, no se siente, según el testimonio del Apóstol, como una secta dentro del judaísmo o un pueblo de Dios diferente, sino como el Israel que acoge el plan de Dios revelado en Cristo –en continuidad con el A.T.– y se hace, en consecuencia, heredero y portador de las promesas. De ahí la expresión de Pablo: "yo también soy un israelita" (Rm 11,1). Otra característica del verdadero Israel, es que está basado en vínculos de fe y no en la descendencia física de Abraham, criterio que Pablo aplica también al Israel del A.T. En este sentido, utiliza derásicamente Gn 15,6 (en Ga 3,6; Rm 4,3) y Ha 2,4 (en Rm 1,17; Ga 3,11) como fórmulas-principio de su tesis teológica acerca de la justificación por la fe, y no por las obras de la Ley.

El texto paulino más notable acerca del verdadero Israel lo constituye el midráš homilético sobre Israel y lo paganos ante la salvación de Rm 9-11. Entre las citas bíblicas utilizadas como textos-prueba se encuentra Os 2,25; 2,1 en Rm 9,25ss: "llamaré pueblo mío al que no es mi pueblo; y amada mía a la que no es mi amada. Y en el lugar mismo en que se les dijo: No sois mi pueblo, serán llamados: Hijos de Dios vivo". Pablo incluye a los gentiles que entran ahora en la Iglesia en una profecía que se refería originalmente a los israelitas infieles. De este modo, los infieles en el Israel histórico entran para Pablo en la categoría de los gentiles. En consecuencia, si Dios los aceptó a ellos en la Alianza, así también acepta ahora a otros gentiles en el verdadero Israel.

Un caso semejante de deráš se encuentra en 1 Co 15,55 donde se cita como texto-prueba Os 13,14: "¿dónde está, oh muerte, tu victoria?, ¿dónde está, oh muerte, tu aguijón?" Así como la nación de Israel va a sufrir invasión y muerte pero Dios la redimirá finalmente, así también, para Pablo, Dios ha de redimir al verdadero Israel en la resurrección final. El procedimiento derásico utilizado consiste en la *reinterpretación de un futuro profético:* las predicciones de los antiguos profetas concernientes a Israel son ahora aplicadas al futuro de la Iglesia.

Así también, la persecución de Israel por los gentiles a que se refiere Sal 44,23, es aplicado por Pablo en Rm 8,36 a la persecución de los cristianos por los judíos. El procedimiento derásico utilizado es el de aplicación de un texto en orden a ilustrar o confirmar una determinada tesis.

1.2.3. *El verdadero Israel en el evangelio de Juan*

Jn 13-17[531]

El 'mandamiento nuevo' (Jn 13,34s; cfr. 15,12.17) parece recordar, por el procedimiento derásico de alusión (rémez) o rememoración *(zéker)* la Nueva Alianza del relato lucano de la institución Eucarística: "la *Nueva Alianza* señalada en mi sangre" (Lc 22,20; 1 Co 11,25). Al propio tiempo, el hecho de que el amor sea presentado como un *mandato* parece recordar, por el mismo procedimiento derásico, los diez mandamientos de la Alianza Sinaítica y que tradicionalmente se entendían como las estipulaciones de la Alianza que Israel debía cumplir si quería permanecer siendo el pueblo elegido de Dios. La idea, pues, de que el amor sea el mandamiento nuevo de la comunidad cristiana y el signo distintivo de los discípulos de Jesús (13,35) muestra que el cuarto evangelista presenta la Última Cena en perspectiva de Alianza.[532] Se trata de un deráš que prolonga y aplica a la comunidad cristiana el deráš inicial de Jesús por medio del cual interpretó la institución de la Eucaristía como el banquete de la Nueva Alianza profetizada por Jr 31,31-34.

El mandamiento del amor, al ser equiparado por *paralelismo derásico* a los mandamientos de la Antigua Alianza, aparece como la estipulación básica de la Nueva Alianza que ha de observar la comunidad cristiana como verdadero Israel.[533]

---

531 Para el tema de la Alianza en los discursos de la Cena en Jn 13-17 nos remitimos a R. E. BROWN, *El evangelio según Juan,* XIII-XXI, pp. 782-1055.

532 El mandamiento nuevo en relación con la Alianza se encuentra tratado en M. L. RAMLOT, *Le nouveau commandement de la nouvelle alliance,* LumièreV 44 (1959) 9-36; D. MUÑOZ LEÓN, *La novedad del mandamiento del amor en los escritos de San Juan: intentos modernos de solución,* en: "La ética Bíblica" (XXIX Semana Bíblica Española. Madrid, 22-26 sept. 1969), Madrid 1971, pp. 193-231. *225-227.*

533 El mandamiento nuevo está en Jn 13-17 en parangón con el decálogo, del que viene a ser su resumen, cfr. Rm 13,30: "el amor es la plenitud de la Ley".

El tema de la Alianza no termina con la idea del mandamiento nuevo. La exigencia del amor parece estar también en paralelismo derásico con las exigencias de amor exclusivo que el Dios de la Alianza en el Sinaí exige de su pueblo (Dt 6,5) y el requerimiento de amor exclusivo que Jesús exige a sus discípulos. Él es la presencia visible de Dios que establece una Nueva Alianza con los hombres. Asimismo el tema de la paz pertenece también a la ideología de la Alianza (Jn 14,27).

Destaca también la insistencia en la *observancia de los mandamientos* (14,15.21.23.24.31; 15,10.24.30) que viene a ser la hălaká cristiana en parangón con el Deuteronomio y su proyección a la Alianza.

La *haggadá alegórica* de la vid y los sarmientos (Jn 15,1-17) parece aplicar y desarrollar cristológica y eclesiológicamente el tema del verdadero Israel.

A pesar de que los intérpretes del cuarto evangelio han opinado diversamente sobre el trasfondo de la imagen de la vid y los sarmientos, parece irse imponiendo la opinión de quienes han sostenido su trasfondo veterotestamentario.[534] En efecto, la fórmula de identificación "Yo soy la vid verdadera" (Jn 15,1), al igual que las demás fórmulas cristológicas de identificación en el cuarto evangelio, es una fórmula derásica que expresa cumplimiento por cuanto identifica a Jesús: "Yo soy" con la imagen o símbolo de la tradición veterotestamentaria que se contiene en el predicado nominal: "vid verdadera", "pan de vida", "luz del mundo", "buen pastor"...[535] En la contraposición que establece el cumplimiento entre la realidad cristológica y la imagen del A.T., el calificativo de "verdadero", "bueno"... desempeña una función capital en razón de que por su medio se expresa el cumplimiento a través del modelo de deráš inserción-sustitución. Jesús lleva a cumplimiento y suple definitivamente al antiguo Israel. La imagen de la "vid" es

[534] Para el trasfondo veterotestamentario de la alegoría de la vid y los sarmientos me remito particularmente a R. BORIG, *Der wahre Weinstock*, München 1967.

[535] Una peculiaridad de la haggadá joánica en su aplicación de las tradiciones veterotestamentarias a Jesús de Nazaret es la frecuente contraposición que establece en las llamadas *fórmulas de identificación* (R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1964[10] p. 167 nota 2), entre el cumplimiento, expresado en el "Yo soy", y el predicado correspondiente, en que se encuentra el recurso al A.T.: "yo soy el pan de vida" (Jn 6,35); "Yo soy la luz del mundo" (8,12); "Yo soy la puerta de las ovejas" (10,7.9); "Yo soy el buen Pastor" (10,11.14); "Yo soy la resurrección y la vida" (11,25); "Yo soy el camino, la verdad y la vida" (14,6).

aplicada frecuentemente en el A.T. y tradición rabínica a Israel (Is 5; cfr. 27,2-6; Ez 15,1-6; 17,5-10; 19,10-14; Sal 8,9-12).

La tradición veterotestamentaria aplica la imagen al pueblo. En este sentido se encuentra una excepción en Ez 17,6-8 donde la viña pasa del pueblo al rey (Sedecías). No se aplica, en cambio, al Mesías. En el deráš alegórico de Jn, Jesús es la vid y los discípulos los sarmientos. Jesús representa, por tanto, a Israel, pero no por sí sólo, sino, como personalidad corporativa, en unión con sus discípulos que unidos forman el verdadero Israel (= la Iglesia). Bajo la imagen de la vid se muestra la estrecha vinculación de la comunidad creyente con Jesús. Idea característica del pensamiento eclesial del cuarto evangelio.[536]

En consecuencia, la aplicación del símbolo de la vid y los sarmientos en el cuarto evangelio presenta el doble aspecto cristológico y eclesiológico a la vez, en sintonía con el cristocentrismo característico del evangelista.

Natanael, "un israelita de verdad" (Jn 1,43-51)

Sin pretender hacer un estudio exhaustivo de la perícopa, nos limitamos a poner de manifiesto el procedimiento derásico mediante el que se refiere a Natanael el concepto histórico-salvífico veterotestamentario 'israelita de verdad', miembro del definitivo pueblo de Dios.

En V 45 se contiene un dato importante para el objeto de nuestro estudio: "... hemos hallado a Aquél de quien escribió Moisés en la Ley y los profetas...", texto análogo a Lc 24,27, en que se declara en forma genérica que Jesús es la plenitud del A.T. y, por consiguiente, el principio de lectura (deráš) de toda la tradición veterotestamentaria. En este contexto en que se proclama el cumplimiento, según las Escrituras, Natanael es declarado "un israelita de verdad", ἀλεθός ἰσραηλίτης (V 47). Se trata de una *fórmula de identificación* de claro cuño derásico según la cual Natanael es designado auténtico creyente mediante recurso a la tipología veterotestamentaria del "Israelita".[537]

---

536 Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan,* III, pp. 139-141 y "expresiones e imágenes eclesiales" pp. 258-263 dentro del Excursus 17: "discípulos, comunidad e Iglesia en el evangelio de Juan" pp. 251-267.

537 Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan,* I, p. 351 s.; R. E. BROWN, *El evangelio según Juan,* I-XII, p. 272.

El calificativo "verdadero" expresa el cumplimiento según el modelo de deráš inserción-sustitución. El cristiano hereda la auténtica condición de miembro del pueblo escatológico de Dios.

Esta formula de identificación de Natanael como el verdadero israelita es el pórtico de un desarrolo derásico más amplio en que se proclama la identidad del perteneciente al auténtico pueblo de de Dios, en contraposición al israelita del A.T.

Así parece confirmarlo la aplicación a Jesús de la visión de la escala de Jacob de Gn 28,12 aludida en Jn 1,51: "...veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del Hombre", por la que se aplica a Jesús el concepto teológico de *Šekiná* (la divina Presencia; cfr. la tradición targúmica a Gn 28,12).[538]

En efecto, el relato parece establecer una contraposición derádica entre Jacob/Israel y Natanael, a quien como verdadero israelita se le promete la visión del Hijo del Hombre: "verás (ὄψῃ) cosas mayores", ampliando, al mismo tiempo, a todos los creyentes en Cristo ("veréis"-ὄφεσθε) la condición de verdadero israelita por cuanto verán realmente a Dios en la δόξα del Hijo del Hombre a diferencia de Jacob que no lo contempló verdaderamente. A este respecto, no carece de sentido la interpretación que ofrece Boismard[539] del *"israelita de veras"*, a partir de *una antigua etimología popular* que explica el nombre de "Israel" en términos de "ver a Dios". Este procedimiento derásico de hacer exégesis por medio de etimologías populares es habitual en el judaísmo antiguo. Sería, en efecto, un caso de deráš etimológico que no puede ser calificado sin más de erróneo, sino simplemente derásico.[540]

En conclusión, el relato joánico presenta a Natanael como un representante del verdadero Israel. A diferencia de Jacob/Israel, el verdadero israelita puede "ver" en el Hijo del Hombre la manifestación de Dios que supera la visión de Jacob.

---

[538] Cfr. J. BONNET, *Le "midrash" de l'évangile de Saint Jean*, p. 15 ss.

[539] M.-E. BOISMARD, *Du Baptême à Cana (Jean 1,29-2,11)*, París 1956, pp. 98-103.

[540] Cfr. F. MICHAELLI, *Israel*, en : J.-J. VON ALLMEN (Edit.), *Vocabulario bíblico*, pp. 152-154. *154*.

1.2.4. *Aplicación de la fórmula de Alianza: "un reino de sacerdotes y una nación santa" (Ex 19,6) en el deráš eclesiológico del N.T.*[541]

Otro capítulo del deráš eclesiológico se encuentra tras la aplicación de la fórmula de Alianza: "reino de sacerdotes y nación santa", que definía la relación de Israel con Dios según la Alianza del Sinaí.

El texto del Ex 19,6: "seréis para mí un reino de sacerdotes *(mamleket kohanîm)* y una nación santa", presenta en la tradición veterotestamentaria una doble interpretación que también está representada en la haggadá del N.T. Las dos palabras *mamleket kohanîm* están unidas en el teto hebreo por un acento conjuntivo (estado constructo) por lo que su traducción literal es: "reino sacerdotal". Así es también la traducción de LXX βασιλείον ἱεράτευμα, un sacerdocio real. Otra traducción, sin embargo, prescinde del acento conjuntivo y traduce interpretando las dos palabras por separado, como dos predicados nominales distintos: "reino y sacerdotes". Así los *Targumim* traducen: "reyes y sacerdotes"; la Pešiṭta, "un reino y sacerdotes". Filón, *De sobrietate,* 66; *De Abrahamo,* 56; 2 M 2,18. *El Libro de los Jubileos* 16,18: "reyes y sacerdotes".

La interpretación de las dos palabras por separado puede deberse, según A. Díez Macho, a un deráš de *doble sentido:* el que las dos palabras tienen sentido tanto unidas como separadas del resto de las palabras de la frase.[542]

En el N.T. se encuentran las dos interpretaciones. En 1 P 2,9 se dice: *"vosotros sois* linaje elegido, sacerdocio real, una nación santa", al igual que LXX. Se trata de una aplicación *pěšer* de dicha tradición y por la que se interpreta la comunidad cristiana como el verdadero Israel de Dios.

En Ap 1,6 se encuentra la traducción que separa los dos predicados "y nos hizo un reino (βασιλείαν), sacerdotes (ἱερεῖς) para Dios" (en Ap 5,10: "un reino y sacerdotes"). *Aplicación directa* de Ex 19,6 con la que se muestra que el glorioso privilegio de ser el pueblo elegido pertenece en adelante a la Iglesia, pueblo real y sacerdotal.

---

[541] M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch,* Roma 1966, pp. 227-230! Íd., *Targum and Testament,* pp. 148-159; J. Potin, *La fête juive de la Pentecôte* I, pp. 218-230; R. le Déaut, *Targum du Pentateuque,* II, *Exode et Levitique,* Paris 1979, p. 155 nota 10.

[542] A. Díez Macho, *Deráš y exégesis del N.T.,* p. 70 s.

1.2.5. *El testimonio de la Escritura acerca de la obstinación de Israel.*[543]

a) *El recurso a la misión de Isaías: 6,9-10*

En este capítulo del deráš eclesiológico sobresale el conocido pasaje de la misión de Isaías 6,9-10: "ve y di a ese pueblo: 'escuchad bien pero no entendáis', ved bien, pero no comprendáis. Engorda el corazón de ese pueblo, hazle duro de oídos, y pégale los ojos, no sea que vea con los ojos, y oiga con sus oídos, y entienda con su corazón, y se convierta y se le cure". En él vio el deráš de la primitiva comunidad cristiana un *anuncio profético* de la obstinación de Israel frente a la predicación cristiana. Sólo Lucas, sin embargo, en Hch 28,26-27, lo pone en relación con la predicación concreta de Pablo en correspondencia con el sentido original que tenía en el libro de Isaías.[544] El texto es presentado a manera de *testimonio,* sin acompañarle interpretación.

En Mt 13,14s (cfr. Mc 4,12; Lc 8,10) se utiliza también una cita de Is 6,9-10. La alusión al texto de Isaías, que ya se encuentra en los textos citados de Mc y Lc y en Mt 13,13, se hace explícita en el texto de Mateo donde se encuentra introducida por la fórmula de cumplimiento: "Así se cumple en ellos la profecía de Isaías que dice...". La cita está en función del verbo *entender* (συνίεναι) cuyo sentido viene explicado al final de la sección en el V. 51, es decir, la comprensión no meramente intelectual sino la apertura a la fe que permite captar el *misterio* del Reino instaurado en Cristo. De este modo, el texto profético viene a ser para Mateo como una *profecía* de aquellos que no han *comprendido* porque no han creído.[545]

En esta comprensión parece incluir Mateo la nueva inteligencia de la Escritura, es decir, el deráš cristiano al que se llega desde la aceptación del Reino: Mt 13,52.[546]

El procedimiento utilizado por Mateo parece ser el *pěšer,* o interpretación profética de la Escritura a la luz de la escatología propia del acontecimiento de Cristo.

---

543 Cfr. C. H. DODD, *Secondo le Scritture,* pp. 35-40.
544 Cfr. G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte.* 2 Teil (HTKomNT V/2), p. 418 s.
545 P. BONNARD, *Evangelio según San Mateo,* p. 298 s., 318-20.
546 Cfr. J.-W. DOEVE, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts,* p. 103 s.

De la cita de Is 6,9 s en Jn 12,40 y la aplicación de la visión de Isaías a Jesús como *testimonio* de la incredulidad de los judíos ya tratamos anteriormente, así como de los *Testimonios* de la *piedra* de rechazo dentro del *deráš-cristológico* en el capítulo segundo.

2. El deráš cristológico

Recurso al A.T. para presentar la persona y la obra de Cristo

Este nuevo capítulo del deráš cristológico tiene por objeto estudiar la aplicación a la persona de Cristo de aquellos títulos que son nombres de Dios en el A.T. y que en consecuencia no entran dentro de la corriente de esperanza mesiánica del A.T. Fue precisamente el misterio de la Encarnación –tal como ya hicimos notar anteriormente– lo que puso en claro la insuficiencia de las categorías mesiánicas del A.T. para interpretar la persona de Cristo, de ahí que los cristianos tuvieran que aplicar a Cristo textos que el A.T. refería exclusivamente a Yahveh.

Por lo que respecta al interés de este estudio tratamos de iluminar el proceso hermenéutico que acompaña a las confesiones de fe cristológicas y, más en concreto, aquellas que están relacionadas con su identidad divina.

2.1. Κύριος, *nombre de Dios en el A.T. (LXX) se convierte, por procedimiento derásico, en confesión de la divinidad de Jesús*

La trasferencia del título de κύριος a Jesús en el N.T. puede recibir nueva luz desde la vía de los procedimiento derásicos. La comunidad primitiva encontró en el nombre de Dios del A.T. la forma más sencilla de confesar y proclamar su fe en la divinidad de Jesús, de la misma forma que recurrió a otros términos para expresar su preexistencia: λόγος, δόξα, εἰκών ..., o su obra redentora: *Cordero, 'Aqedá* ... De ahí que explicar esta trasferencia sea definir la fe cristiana.

a) Κύριος, *nombre de Dios en el A.T.*

El A.T. invocaba a Yahveh con el título de *'Adoni* (mi Señor), que adopta habitualmente la forma *'Adonai* (plural de intensidad) y se halla ya en textos antiguos (p.e. Gn 15,2.8). Dicho título vino a convertirse

en un nombre propio de Dios. Cuando por respeto dejó de pronunciarse el *tetragrammaton* (YHVH) se le sustituyó por *'Adonai* que vino a ser su *qeré perpetuum* (s. III a. de C.). Esta es la razón por la que los LXX, en una primera interpretación derásica, tradujeron YHVH por Κύριος con lo cual dejaba de ser un mero título de soberanía divina para convertirse en un nombre propio de Dios.

b) *Trasferencia de* Κύριος *a Jesús en el N.T.*[547]

La fe de la primitiva comunidad cristiana en la divinidad de Jesús encontró su cauce de expresión en el recurso al nombre de Dios en el A.T. Su trasferencia tuvo lugar por el procedimiento derásico de actualización por sustitución: la confesión de fe *'Adonai-Yahveh* = Κύριος-'Ιησοῦς. El *Sitz im Leben* de dicha *sustitución* derásica sería con toda probabilidad el culto. La antigüedad de dicho deráš viene corroborada por la expresión aramea *Maran 'ata'* o *Marana ta'* (1 Co 16,22; cfr. Did 10,6 y traducida al griego en Ap 22,20b), que hace remontar dicha confesión a la comunidad palestinense. En efecto, la fórmula *Marana ta'* es en su origen una fórmula de cuño apocalíptico dirigida a Yahveh. Así parece mostrarlo la cita de la carta de Judas 14 donde se alude a 1Hen 1,9. Dicho verso se ha conservado parcialmente en un fragmento del Henoc arameo ya que las tres primeras palabras, de vital importancia para nuestro propósito, se han perdido. El resto del texto concuerda con la cita aludida de Judas. J. T. Milik suple las palabras perdidas por: "cuando El (Dios) venga..."; en la carta de Judas: 'Ιδοὺ ἦλθεν κύριος que parece una acomodación cristiana del mismo. M. Black[548] opina que 1Hen 1,9 es el texto en que puede haber tenido origen la trasferencia derásica de *Marana ta'* a Cristo.

2.2. *Trasferencia derásica de* 'Εγώ εἰμι *a Jesús en el cuarto evangelio*

Otra trasferencia notable de un nombre de Dios en el A.T. a Jesús es la aplicación de 'Εγώ εἰμι, a Cristo en el cuarto evangelio. Su

---

[547] A. Díez Macho, *Deráš y exégesis del N.T.*, p. 85 s.; A. del Agua Pérez, *El deráš cristológico,* Scripta Theologica 14 (1982) pp. 213-15; Íd., *Deráš cristológico del Salmo 110 en el N.T.*, a.c., p. 659 s.

[548] M. Black, *The Christological Use of the Old Testament in the New Testament,* NTS 18 (1971) 1-14.

trasfondo hay que buscarlo en el ámbito del propio A.T. y en el rabinismo.[549]

La expresión griega procede de la tradición del hebreo *'ani hû'*. Así p.e. Is 48,12: "*Yo soy*, yo soy el primero también soy el último". Is 43,10: "... para que conozcáis y me creáis a mí mismo, y entendáis que *yo soy*"

Los LXX al traducir la expresión "Yo soy" parecen tomarla, por tanto, como un nombre divino. Así también: "Yo soy, yo soy el que borra vuestras iniquidades" (también Is 51,12 y 52,6); Is 45,18: "Yo soy Yahveh (*'ani Yahveh* –LXX 'Εγώ εἰμι).

Señala C. H. Dodd que algunos rabinos toman el *'ani hû'* como si fuera el nombre de Dios, el *šem hammeforaš* que había de ser revelado en la edad venidera.[550]

Lo importante para nuestro propósito es constatar que tras las designaciones de Jesús como "Yo soy" en el cuarto evangelio se encuentra la trasferencia del nombre de Dios por medio del procedimiento derásico de actualización por sustitución. De este modo se confiesa la divinidad de Jesús. Lo cual significa que la edad venidera a que se referían los rabinos y en la que el nombre de Dios, el *šem hammeforaš*, había de ser revelado ya ha llegado.

He aquí algunos de los textos de Jn:

> Jn 8,38: "comprenderéis que 'Yo soy' " que parece una resonancia de Is 43,10: "para que conozcáis, creáis y reconozcáis que 'Yo soy' ". Así también en Jn 13,19: "para que creáis que 'Yo soy' ".
>
> Esta equiparación entre el nombre de Dios y Jesús parece manifestarse también en Jn 12,28: "manifiesta la gloria de tu nombre" que está en paralelismo con Jn 12,23: "ha llegado la hora de que se manifieste la gloria del Hijo del Hombre".

Otros textos: Jn 6,20; 8,24.28.58; 13,19; 18,5.

---

549 Cfr. C. H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, p. 104-107; también H. Zimmermann, *Das absolute* 'Εγώ εἰμι *als die Neutestamentliche Offenbarungsformel*, BZ 4 (1960) 54-69; R. Schnackenburg, *El evangelio según San Juan*, II, Excursus 8: "Origen y sentido de la fórmula 'Εγώ εἰμι", pp. 73-85; A. del Agua Pérez, *El deráš cristológico*, a.c., 215 s.

550 Cfr. nota anterior.

En consecuencia, la misión de Jesús: "he manifestado tu nombre a los hombres –les he dado a conocer tu nombre–" (Jn 17,6), hace referencia a la revelación del nombre de Dios.

En un tercer apartado habría que estudiar aquí el deráš cristológico de aquellos pasajes del N.T. en que se aplican a Cristo textos que el A.T. refería directamente a Yahveh, p.e. Sal 97,7 (Hb 1,6); 102,27-28 (Hb 1,10-12); Jl 3,5 (Rm 10,13); 44,23 (Rm 8,36); Is 40,13 (1 Co 2,16)... Nos remitimos, sin embargo, para ello, a nuestro estudio: *El deráš cristológico,* Scripta Theologica 14 (1982) 203-217.

2.3. *Presentación derásica de la obra de Cristo: la salvación como una Pascua*

En este apartado del deráš cristológico pretendemos abordar no tanto la *presentación* de la persona de Cristo cuanto su obra redentora llevada a cabo en el N.T. mediante recurso derásico a las categorías redentoras desarrolladas en la tradición veterotestamentaria. Nuestro propósito no es sólo ir verificando en cada pasaje del N.T. el procedimiento derásico utilizado sino, siendo fieles al método derásico, tratar de ver cada una de las aplicaciones cristológicas a la luz de la tradición veterotestamentaria.

Así como Lucas presentaba –tal como hemos visto– la venida del Espíritu como un Pentecostés a la luz de la celebración de la fiesta judía correspondiente, así también el N.T. interpretó la salvación acaecida en Cristo como una Pascua a partir de la institución de la Eucaristía, interpretada por Jesús como la sangre redentora del cordero de la Nueva Alianza. Para ello, los autores del N.T. recurrieron a la fiesta judía de la Pascua, fiesta que a lo largo del tiempo había ido aglutinando en torno a sí todo un cúmulo de tradiciones y representaciones que la hacían un medio polivalente y rico. En la época del N.T. dicha ideología pascual ya se había popularizado.

Para el estudio de la fiesta judía de la Pascua y su relación con la teología pascual del N.T. nos remitimos, de nuevo, a R. Le Déaut, *La Nuit Pascale.* Dado que en otras partes de este estudio ya nos hemos hecho eco de los resultados de esta obra, simplemente nos limitaremos a recordar que la noche de la Pascua había asimilado la conmemoración de la creación del mundo, acaecida también un 15 de Nisán; la Alianza con Abraham, así como la *'Aqedá* de Isaac; el éxodo, motivo central de la Pascua y, finalmente, la venida del Mesías.

La fiesta de la Pascua fue el medio de que se sirvió el N.T. para expresar el acontecimiento de la salvación realizada en Cristo. Así como Cristo utilizó derásicamente la figura del Cordero pascual para hacer el paso de la Antigua a la Nueva Alianza, la haggadá cristiana desarrolló y expuso las consecuencias de la salvación cristiana en las categorías del Éxodo, la Alianza y la Nueva Creación.

2.3.1. *Cristo, "Cordero de Dios" en el cuarto evangelio*

En el cuarto evangelio, así como a lo largo de todo el libro del Apocalipsis, Cristo es designado 'Cordero de Dios':

> Jn 1,29: "He ahí el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo" (también 1,36; cfr. 19,36; 1 Co 5,7).

El deráš joánico atribuye a Cristo el sentido expiatorio –redención-vicaría– que la tradición rabínica atribuía, a su vez, a la *'Aqedá* de Isaac cuya ideología se había desarrollado en unión con el cordero pascual y los temas del Siervo de Yahveh. Y más en concreto parece tratarse de un reflejo de TgN Gn 22,8: *"Tú eres el cordero del holocausto"* en que parece establecerse una perfecta ecuación *Isaac-Cordero,* al parecer, fundada en una exégesis del texto hebreo: 'Dios preparará un cordero para el holocausto, (a saber) mi hijo'. Con lo cual estaríamos ante un caso de deráš de actualización por sustitución. A la ecuación Isaac-Cordero, le sucede la nueva *Cristo-Cordero.*[551]

2.3.2. *Deráš paulino del Nuevo Éxodo, la Nueva Creación y la Nueva Alianza (deráš cristológico y antropológico)*[552]

El Éxodo, la Creación y la Alianza, al tiempo que componentes de la temática que commemoraba la fiesta de Pascua –Sitz im Leben del

---

551 R. LE DÉAUT, *La Nuit Pascale,* p. 158; Íd., *Targum du Pentateuque,* I, *Genèse,* Paris 1978, p. 217; A. DÍEZ MACHO, *Targum y Nuevo Testamento,* a.c., p. 159.

552 Para el deráš paulino tenemos en cuenta la siguiente bibliografía fundamental: W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic elements in Pauline Theology,* London 1948, 1970³; Íd., *Jewish and Pauline Studies,* London 1984. E. E. ELLIS, *Paul's Use of the Old Testament,* Edinburg 1957; L. GOPPELT, *Typos. Die typologische Deutug des Alten Testaments im Neuen,* Gütersloh 1939 (=Darmstadt 1981); J. BONSIRVEN,

que los reasume el deráš cristiano–, eran categorías con las que la tradición veterotestamentarias se figuraba la edad mesiánica. A este respecto, la nueva creación sería el marco necesario de la Alianza definitiva. De ahí la necesidad de conocer el medio sobre el que gravita la trasposición paulina.[553] Pablo expresa en dichas categorías tanto la obra de Cristo y la del Espíritu como la propia vida cristiana, el hombre nuevo que resulta de ellas. Se trata del deráš antropológico.

2.3.2.1. *Deráš paulino del Nuevo Éxodo*

Los motivos del Éxodo ocupan un lugar importante en 1 Co 10,1-11 donde se encuentra un *midráš haggádico homilético,* tomado de Ex 13ss y Nm 11-25, trasponiendo, al propio tiempo, la correspondiente haggadá sinanogal al deráš cristiano. El propio texto califica la exégesis derásica de los pasajes del Éxodo que asume como exégesis tipológica (VV 6.11). Aquellos elementos: la nube, el mar, el maná, son para Pablo tipo del Bautismo y de la Eucaristía. La roca, que según el midráš[554] seguía a los israelitas por el desierto, es interpretada cristológicamente por medio del procedimiento derásico *péšer:* "la roca era Cristo", tal como viene a ser confirmado por el comentario siguiente de V 6: "*Estas cosas* (ταῦτα) sucedieron en figura...".[555] Finalmente, toda la haggadá moral que desarrolla a continuación está también inspirada en motivos del Éxodo.

2 Co 3-4 contiene también un largo *midráš haggádico homilético* en que junto a los temas de la Nueva Alianza de que tratamos posteriormente se encuentran también motivos del Éxodo. El tema de la homilía es el ministerio apostólico de la Nueva Alianza que el Apóstol desarrolla en paralelismo antitético con el Ministerio de Moisés en la Alianza

---

Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne, Paris 1939; T. J. Deidun, *New Covenant Morality in Paul* (Analecta Bíblica 89), Roma 1981; S.Lyonnet, *Le Nouveau Testament à la lumière de l'Ancien: à propos de Rom 8,2-4,* NRT 37 (1965) 561-587; Íd., *La carità pienezza della legge secondo San Paolo,* Roma 1971²; Íd., *Il Nuovo Testamento alla luce dell'Antico,* Brescia 1972; E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism,* Philadelphia 1977.

[553] Para el midráš bíblico y extrabíblico de las tradiciones del 'Nuevo Éxodo', 'Nueva creación' y 'Nueva Alianza' me remito a R. le Deaut. Por mi parte he publicado el estudio: *Antropología teológica en San Pablo. Midráš paulino de la "nueva creación" y la "nueva alianza",* Lumen 34 (1985) 193-223.197-208.

[554] Cfr. Strack-Billerbeck, III, p. 408 s.

[555] E. E. Ellis, *Prophecy and Hermeneutic,* p. 161.

Antigua. El don de la nueva Ley que es el Espíritu le sugiere a Pablo una explanación derásica sobre el velo de Moisés en el Sinaí, a propósito del don de la Ley antigua, que servía para ocultar al pueblo la desaparición de la gloria (la divina Presencia), cuando Dios hablaba a Moisés, y que viene a ser un símbolo de la transitoriedad de la Alianza Antigua frente a la perennidad de la Nueva. Bajo el punto de vista del deráš cabe destacar el empleo del argumento *qal waḥomer* en los VV 8-11 para poner de relieve la Nueva sobre la Antigua Alianza.

En 2 Co 8,15 hay también otro motivo del Éxodo dentro de un deráš de tipo halákico. A propósito de la colecta que los Corintios han de efectuar a favor de la Iglesia de Jerusalén, Pablo deduce la igualdad que debe reinar entre los cristianos a partir de un argumento tomado de Ex 16,18: "el que mucho recogió no tuvo de más; y el que poco, no tuvo de menos", referente a los israelitas que cogían el maná en su peregrinaje por el desierto. El principio que se obtiene de aquel texto del A.T. es aplicable a otros casos según la 3.ª regla de Hillel (*bynyan ab mi-katub eḥad* - formación de una familia a partir de un texto).[556]

2.3.2.2. *Deráš paulino de la Nueva Creación*[557]

a) *Pablo enuncia el tema en Ga 6,15 y 2Co 5,17: el cristiano es una nueva criatura:* Καινὴ κτίσις *(cfr. 1 Hen 72,1)*

El primer texto se encuentra en el epílogo de la carta a los Gálatas: *"Porque nada cuenta ni la circuncisión, ni la incircuncisión, sino la nueva criatura"* (6,15). Pablo polemiza con los judaizantes que quieren mantener la circuncisión como signo de fidelidad. La cruz de Cristo, sin embargo, ha hecho de los cristianos nuevas criaturas en razón del don del Espíritu Santo que han recibido, principio interno de actuación que anula la Ley como norma de conducta meramente externa (cfr. 6,25).

Esta *designación* del cristiano como nueva criatura, según la *tipología* de la creación, la efectúa S. Pablo basándose en el procedimiento derásico del *paralelismo, analogía o comparación,* mostrando el cumplimiento mediante el modelo de deráš inserción-sustitución. Cristo suple el antiguo orden salvífico. En efecto, la actualización derásica del

---

[556] Cfr. J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne,* p. 101 s.

[557] Nos remitimos particularmente a B. REY, *Creados en Cristo Jesús. La nueva creación según San Pablo,* Madrid 1968.

concepto de nueva criatura en el texto paulino, reside en que mientras para los rabinos aquella significa el nuevo estado jurídico en que entraba el prosélito sancionado por la circuncisión, o el judío perdonado, Pablo lo refiere al cristiano en cuanto que ha recibido de Cristo un principio interno de vida nueva por la inhabilitación del Espíritu Santo (cfr. Ez 36,27).[558] Pablo se sirve de la fórmula de precisión rabínica: "no ... sino", por medio de la cual se establece una contraposición entre el pasado de Israel y la Iglesia.

Así también 2 Co 5,17: "... *Y si conocimos a Cristo según la carne ya no lo conocemos así. Por tanto, el que está en Cristo, es una nueva criatura: pasó lo viejo, todo es nuevo".* De nuevo, el cristiano es designado, por deráš, nueva criatura, en razón de que ha pasado del conocimiento de la carne, es decir, a la manera del mundo que murió en la cruz de Cristo, al conocimiento según el Espíritu, como consecuencia de un principio interno que transforma el corazón. El deráš paulino parece, por tanto, sintetizar las tradiciones de la Nueva Creación y la Nueva Alianza.

b) *Cristo: nuevo Adán, cabeza de la nueva humanidad. Paralelismo derásico antitético entre Adán (tipo) y Cristo (antitipo)*

Dentro del deráš paulino que presenta la redención cristiana como una Nueva Creación, destaca el recurso a la tipología de Adán que se encuentra desarrollado en la literatura intertestamentaria *(Vida de Adán y Eva* y libro *IV de Esdras).* A partir de dicho recurso es de donde hay que comprender la cristología paulina del segundo Adán.[559] A la par de dicha cristología se manifiesta el deráš antropológico. Los textos son los siguientes: 1 Co 15,20-28; 15,44b-49 y Rm 5,12-20.

Así como en la literatura intertestamentaria (4 Esdras) se afirma que en la nueva creación, Adán habría de ser recreado para poder ser cabeza de una nueva humanidad, S. Pablo desarrolla todo un deráš haggádico en torno a Cristo como (el) nuevo Adán, cabeza de la nueva humanidad, al contraluz de la figura del primer Adán, jefe de la

---

[558] Íd., pp. 28-42; cfr. también F. MUSSNER, *Der Galatterbrief* (HThKomNT, IX), Freiburg 1974, p. 414 s. El autor señala que la nueva creación remite al momento del Bautismo (Ef 2,15). Por él tiene lugar la nueva creatura en Cristo (Cfr. Ga 3,27 s.; 2 Co 5,17).

[559] Cfr. la bibliog. de nota 552.

humanidad caída. Utiliza, para ello, la técnica midrásica del *paralelismo antitético.*

Los principales paralelismos antitéticos que destaca Pablo entre Adán y Cristo, son los siguientes:

I. *Adán,* el primer hombre fue hecho *alma viviente* (principio vital) (1 Co 15,45), que, en contra de Gn 1,27, Pablo interpreta negativamente en contraste con

Cristo, el último Adán, *Espíritu que da vida,* porque en su resurrección se hizo Espíritu vivificante, en razón del don del Espíritu Santo.

II. El primer Adán es sólo *figura* (semejante pero imperfecto) *del que había de venir* (Rm 5,14).

III. En Adán, "por un sólo hombre vino la muerte ..." (Rm 5,12 ss.).

En Cristo "por un solo hombre, todos han sido santificados" (Rm 5,15).

IV. Ambas acciones, la de Adán y la de Cristo, tienen consecuencias cósmicas. De ahí que todos los hombres lleven "la imagen de Adán" (Rm 1,23; 1 Co 15,49) (εἰκών = la manifestación del ser), prototipo del pecado.

Cristo, en cambio, es "imagen del Dios invisible" (Col 1,15-17). El creyente está destinado a configurarse a Él (1 Co 15,49).

Como contrapartida al ser histórico del hombre, heredado del prototipo creado por Adán que sobreviene a todos los hombres, está el don de Cristo, cabeza de una nueva humanidad.[560]

En la exposición haggádica de Rm 5,12-20, utiliza Pablo el argumento rabínico *qal waḥomer* (a fortiori): "si por el delito de uno sólo murieron todos; *cuánto más* la gracia de Dios... Si por el delito de uno sólo vino la muerte...; *con cuánta más razón* los que reciben en abundancia la gracia".

c) *Desarrollos derásicos ulteriores de la antropología paulina según la tipología de la nueva creación: el hombre nuevo y el hombre viejo.* Textos: Rm 6,3-11; Col 3,5-15; Ef 2,11-15; 4,24 ...

En Rm 6,3-11 Pablo expone que así como Cristo, a través de su muerte y resurrección, nos ha adquirido el ser de hombres nuevos, así

---

560 H. SCHLIER, *Der Römerbrief* (HThKomNT, VI), Freiburg 1977, pp. 158-178 y Excursus: 'Adam bei Paulus', pp. 179-189.

también el que por la fe y el Bautismo se une a él, muriendo al hombre viejo, simbolizado en la inmersión bautismal, adquiere el mismo ser de hombre nuevo. La aplicación moral que domina todo el pasaje se funda en el hecho del "estar en Cristo".[561] El procedimiento derásico, según el cual Pablo expone el nacimiento del creyente a la vida nueva por el Bautismo, es también el del *paralelismo antitético* con respecto a la vida heredada de Adán.

En Col 3,5-15, dentro de un contexto claramente parenético, Pablo fundamenta la *nueva conducta* del cristiano en base a la tipología de la Nueva Creación. En efecto, el apóstol hace un *deráš de contraposición* entre la conducta del hombre viejo, y la del cristiano que, como hombre nuevo, está llamado a realizar buenas obras: *"Mortificad, pues, los miembros terrenos:* fornicación, impureza, pasión... en los cuales también vosotros anduvisteis *un tiempo* cuando vivíais en ellos. *Mas ahora* deponed también todas esas cosas ... *Despojaos del hombre viejo* con sus obras". Los giros: *"en un tiempo... mas ahora",* marcan abiertamente la contraposición (tercero de los modelos de deráš). En el campo de lo positivo, continúa: "y revestíos del *hombre nuevo,* que se va renovando hasta alcanzar un conocimiento perfecto, según la imagen de su Creador". El revestirse del hombre nuevo, prototipo de la nueva creación, es continuar la lucha por la perfección moral a que está llamado el que se ha adherido a Cristo.[562]

En *Ef 2,11-15* se encuentra una explanación derásica en que se contrapone la situación de los gentiles antes de Cristo y después de Él: *"En otro tiempo ... más ahora ...".*El apóstol afirma que Cristo ha roto el muro de la Ley que dividía a los dos pueblos *"para crear en sí mismo (Cristo) de los dos un solo Hombre Nuevo, haciendo la paz, y reconciliar con Dios a ambos en un solo Cuerpo, por medio de la cruz ..."* (V 15). Es discutible entre los intérpretes cómo deba entenderse este *Hombre Nuevo,* si del prototipo de la nueva humanidad recreada por Dios en la persona de Cristo resucitado como "último Adán",[563] o de

---

561 Ibíd.

562 J. GNILKA, *Der Kolosserbrief* (HThKomNT X,1), Freiburg 1980, pp. 177-192; F. MUSSNER.-ABBOT.-B. REY, *L'homme nouveau d'après S. Paul,* RSPhTh 48 (1964) 603-629; R. SCHNACKENBURG, *Der neue Mensch. Mitte christlichen Weltverständnisses (Kol 3,9-11),* en: *Schriften zum N.T.,* München 1971, 392-413.

563 Así J. A. GRASSI, *The Letter to the Ephesians,* en: "The Jerome Biblical Commentary", II, London 1970, p. 396: "en Cristo se ha creado la nueva base de unidad y armonía porque él se ha convertido en un verdadero lugar de encuentro para los hombres".

Cristo mismo, cabeza de la nueva humanidad,[564] en paralelismo antitético con el primer Adán, cabeza del linaje del hombre viejo. Esta segunda interpretación podría venir corroborada por la afirmación del texto de que este Cuerpo único es, de un lado, el *cuerpo físico* de Cristo, *y*, por otro, también el *cuerpo místico* que forman los miembros ya reconciliados. Estaríamos, en consecuencia, ante un deráš basado en la técnica del *doble sentido.*

Finalmente, señalar, en este apartado, el deráš tipológico de la Nueva Creación que se esconde tras la designación de Cristo como "imagen de Dios". En efecto, así como el primer hombre fue creado a "imagen de Dios" (Gn 1,27; cfr. 1 Co 11,7) pero posteriormente la perdió por el pecado, en la Nueva Creación, Cristo es, por paralelismo antitético, la auténtica "imagen de Dios" (2 Co 4,4; Rm 8,29; Col 1,15; 1 Co 15,49),[565] en cuanto que reproduce al Dios invisible (Col 1,15). Así también los que reciben el evangelio se transforman en imagen de Cristo (2 Co 3,18; 4,4). En consecuencia, Cristo-imagen es el modelo a reproducir por los hombres salvados por él (Rm 8,29; 1 Co 15,49).[566]

En la aplicación a Cristo del concepto "imagen de Dios", se le atribuye por deráš, la preexistencia mediante el procedimiento de actualización por sustitución. Lo que se dice de la Sabiduría en Sb 7,26: "reflejo (εἰκών) de la luz eterna", se dice ahora auténticamente de Cristo.

2.3.2.3. *Deráš paulino de la Nueva Alianza*[567]

El deráš antropológico paulino se completa mediante recurso a las tradiciones de la Nueva Alianza, prevista para la era mesiánica. Su trasfondo veterotestamentario lo constituyen los profetas, particularmente las conocidas profecías de Jeremías y Ezequiel sobre la Nueva Alianza, el Deuteronomio, el rabinismo, así como el contexto de las fiestas judías de Pascua y Pentecostés, punto de partida ideológico de San Pablo para formular la acción salvífica de Cristo y del Espíritu.

---

564 B. REY, *Creados en Cristo Jesús,* p. 165.
565 Ibíd., pp. 245-272.
566 Ibíd., pp. 189 ss.
567 Cfr. T. J. DEIDUN, *New Covenant Morality in Paul,* Roma 1981.

En San Pablo se encuentran, por tanto, las diversas categorías con que la tradición veterotestamentaria se refería a la Nueva Alianza. Así, se encuentra la Nueva Alianza formulada en *categorías jurídicas:* "Ley", "circuncisión". Ley escrita en el fondo de los corazones (Jr 31,33; Ez 11,19; 36,26), cuyo signo lo constituye la "circuncisión del corazón" (Dt 10,16; Jr 4,4), efectuada directamente por Dios (Dt 30,6-14). También ha recurrido el apóstol a *las categorías* de *corazón* y *espíritu,* con que Jeremías y Ezequiel expresaban la interioridad de la "Nueva Alianza" (Jr 31,33; Ez 36,26s y 11,17-20). Finalmente, se encuentra también en Pablo la *categoría* más psicológica de *amor conyugal* con que los profetas se refieren a la Alianza entre Dios e Israel. A continuación presentamos los textos.

En 2 Co 3-4, dentro de la sección de la carta dedicada al ministerio (2,12-7,16), se encuentra el *deráš haggádico homilético* (al que hicimos antes referencia) donde el ministerio del Nuevo Testamento es comparado con el ministerio de Moisés, a través del motivo del *velo.*

Las categorías de la Nueva Alianza se contraponen, en el relato, a las de la Alianza Antigua. En 3,2ss compara Pablo la Comunidad de Corinto a una carta cuyo autor es Cristo; carta escrita con Espíritu Santo, principio interno: "sois una carta de Cristo, redactada por ministerio nuestro, escrita no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo, no en tablas de piedra sino en tablas de carne del corazón"; alusión a Ex 24,12, las tablas de piedra de la Alianza sinaítica, y a Ez 11,19; 36,26 y Jr 31,33, profecías de la Nueva Alianza. Y continúa: "no es que nosotros mismos seamos capaces de atribuirnos cosa alguna, como cosa propia, sino que nuestra capacidad viene de Dios, el cual nos capacitó para ser ministros de una Nueva Alianza, no de la letra sino del Espíritu". La "letra" es una alusión a la ley externa propia de la Alianza sinaítica; el "Espíritu", es la ley interna: "pues la letra mata, mas el Espíritu da vida". El "Espíritu" es aquí, por deráš, el Espíritu Santo cuya misión es presentada en términos de la profecía de la Nueva Alianza. También la idea del V 17: "donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad", hay que entenderla en el mismo sentido.[568] La Nueva Alianza es fuente de libertad y vida, frente a la muerte que

[568] Ibíd., pp. 203-207 donde estudia la antítesis letra-espíritu; también S. WESTERHOLM, *"Letter" and "Spirit": the Foundation of Pauline Ethics,* NTS 30 (1984) 229-248.

acarreaba la ley antigua, tema que será desarrollado ampliamente en la carta a los Gálatas: 3,29-4,31.

San Pablo, pues, en este pasaje expone la redención de Cristo mediante recurso derásico a las categorías de la Nueva Alianza: "corazón", "espíritu", "ley". El procedimiento derásico utilizado parece ser el *pēšer.* Así parece confirmarlo la presencia de la fórmula que introduce el comentario: *"vosotros sois nuestra carta"* (V 2), *"sois una carta"* (V 3). Todo el desarrollo que sigue es elaboración de este tipo: aplicación directa de referencias de la Nueva Alianza a la comunidad de Corinto, en contraposición a la Alianza mosaica.[569]

En Ga 4,21-31 se encuentra un *deráš haggádico homilético*[570] de la historia de Abraham. Se trata de un deráš alegórico de Sara, la madre de Isaac, el heredero de la promesa, y de la esclava Agar. La interpretación alegórica se plantea también en forma de *pēšer* mediante aplicación directa de las figuras bíblicas mencionadas, con el tema que Pablo desarrolla: "Pues dice la Escritura que Abraham tuvo dos hijos (cfr. Gn 21): uno de la esclava y otro de la libre ... Hay en ello una alegoría: *estas mujeres* (αὗται ... εἰσιν) representan dos Alianzas...".[571] Agar, la esclava, representa la Alianza del Sinaí, la Jerusalén presente, que bajo la Ley no pudo salir de la esclavitud, de ahí que sus hijos sigan siendo esclavos. Sara, en cambio, representa la Alianza con Abraham de quien, a través de Isaac viene la promesa. Los cristianos pertenecen a la Alianza con Abraham y no están sometidos a la Ley, como tampoco lo estuvo Isaac, hijo de la mujer libre de Abraham y heredero, por tanto de la promesa. En consecuencia, la Jerusalén celeste (cfr. Ap 3,12; 21,2; Ez 40; Za 2; Ag 2,69) es identificada implícitamente con Sara y su vástago, el hijo de Abraham nacido en libertad. Pablo aduce en su exposición dos textos-prueba: Primero Is 54,1 que históricamente se refiere a la desierta Sión cuya alegría se ve recobrada a la vuelta de los exiliados. Pablo lo aplica a la alegoría de Sara, a la Jerusalén de arriba. En segundo lugar, Pablo cita las palabras de Sara, procedentes de Gn 21,10, como si fueran palabras dirigidas por Dios. Finalmente, en el

---

[569] E. E. ELLIS, *Prophecy and Hermeneutic,* pp. 159-161; cfr. 173-181. T. J. DEIDUN, *New Covenant Morality in Paul,* p. 253 s.

[570] E. COTHENET, *A l'arrière-plan de l'allègorie d'Agar et Sara (Ga 4,21-31),* en: *De la Tôrah au Messie,* J. DORE.-P. GRELOT.-M. CARREZ (Edits.), *Mélanges Henri Cazelles,* Paris 1981, pp. 457-465.

[571] Cfr. nota 569.

tema de la persecución de Isaac por Ismael, aludido en V 29, Pablo sigue una explanación haggádica de Gn 21,9.[572] De este modo apoya bíblicamente su tesis de que en Cristo, en quien se realiza la promesa, reina un nuevo orden de libertad.

La idea de libertad, otorgada por la ley interna, se encuentra también en Rm 7,6: "mas el presente, hemos quedado emancipados de la Ley, muertos a aquello que nos tenía aprisionados, de modo que sirvamos con un *espíritu nuevo* y no con *la letra vieja". Alusión (rémez - zéker)* clara a Ez 36,26s, "el espíritu nuevo", al que se contrapone la letra por medio de la cual se hace referencia a la Alianza Antigua.[573]

Siempre ha causado dificultad la interpretación de Rm 8,2-4 porque, a primera vista, ofrecía una contradicción: la Ley, poco antes entendida como letra, opuesta al Espíritu, ahora se convierte en "Ley del Espíritu". Se trata, sin embargo, de una fórmula paulina en que se aplican derásicamente a la obra del Espíritu Santo las dos profecías de la Nueva Alianza leídas conjuntamente. En efecto, mientras Jeremías se refiere a la "Ley" que Dios había de poner en el fondo del corazón, Ezequiel interpretaba el término "Ley" como "Espíritu nuevo", explicándolo seguidamente: "pondré mi Espíritu dentro de vosotros", como principio interno de actuación. Los dos profetas, sin embargo, se refieren a la misma realidad. Por su parte, San Pablo, con "la Ley del Espíritu" quiere significar: la Ley que es el Espíritu (genitivo explicativo). Y añade: "la Ley del Espíritu de vida", con lo que muestra la índole vital de esta Ley, fuente de vida, aludiendo a la imagen del agua que escapa del templo y va a sanar las aguas del Mar Muerto: Ez 47,1ss, y al Espíritu del Señor que da vida a los huesos secos de Ez 37,1-14.[574]

Una aplicación derásica semejante de los textos de la Nueva Alianza la utiliza San Pablo para definir la verdadera condición del judío. Así en Rm 2,28-29 se dice que la condición simplemente externa del judío que le viene de la circuncisión, no le pone en situación de superioridad sobre el pagano: "porque ser judío no está en lo exterior, ni circuncisión es tampoco la exterior en el cuerpo. El verdadero judío lo es en el interior, y la verdadera circuncisión la del corazón, según el Espíritu, y

[572] Cfr. STRACK-BILLERBECK, III, p. 575 s.
[573] Cfr. nota 568.
[574] T. J. DEIDUN, pp. 37. 193-203.

no según la letra". Las referencias a Jr 4,4; Dt 10,16, circuncisión del corazón" y a Ez 36,26s, "un Espíritu nuevo", son claras.

En Rm 3,27 se aplica la Nueva Alianza a la doctrina de la justificación. La ley externa corresponde a la "Ley de las obras" y la Ley interna a la "Ley de la fe". La aplicación es obvia: "la Ley de las obras (externa) no justifica ni a judíos ni a paganos, lo que justifica es "la Ley de la fe".[575]

La Nueva Alianza llevada a término por Cristo la describe también midrásicamente San Pablo con las categorías psicológicas de "amor conyugal" que se encuentran en los profetas. Así, en Rm 9,25ss, dentro del gran deráš haggádico homilético de Rm 9-11, se hace referencia a la incredulidad de Israel y a la Nueva Alianza entablada por Dios con el resto fiel de los judíos y los gentiles, por medio de recurso derásico a Oseas e Isaías, citas que aparecen combinadas en el pasaje y como textos-prueba de la tesis paulina. Así San Pablo ve en la conversión de Israel del Norte anunciada por Oseas (Os 2,1ss), la vocación de los gentiles al evangelio. En efecto, a la manera como Oseas preveía una Nueva Alianza mediante la reunificación de las 10 tribus del Norte separadas bajo Jeroboan, así también la lleva a cabo Dios ahora con los gentiles. Pablo cita Os 2,25 y 2,1, sin embargo, hay que tener en cuenta todo el contexto, donde se habla en categorías conyugales de la infidelidad de dichas tribus que rompieron la Alianza, cometiendo adulterio y dejando de ser pueblo de Dios. Asimismo, las palabras que Is 10,22-23 refiere a la cautividad de Asiria, Pablo las aplica a los gentiles –llamados a la Nueva Alianza en Cristo– y al resto fiel de Israel. En el contexto de que procede la cita de Isaías se habla también de Alianzas: Is 11,6-9, una Alianza cósmica, semejante a la del paraíso. En estas citas utiliza San Pablo el procedimiento derásico consistente en aducir textos a manera de *testimonios,* sin comentario, en favor de la tesis que propone.

La misma idea se halla expresada también en Ef 5,21ss. En 5,26 se encuentra una alusión a Ez 16,9 en cuyo contexto (Ez 16,8-14) se considera la Alianza sinaítica en categorías conyugales. En el pasaje de la carta a los Efesios se hace aplicación del texto profético a la relación de Cristo y la Iglesia que viene a ser considerada como un desposorio. A partir de Ef 5,28ss propone Pablo dicho desposorio entre Cristo y la

[575] Cfr. Ibíd., p. 45 ss.

Iglesia como modelo de la relación marido-mujer: "así deben ...". La aplicación es de nuevo de *tipo pēšer,* en cuanto que toda la parénesis sobre la relación marido-mujer culmina en el comentario: "*este* es un gran misterio ...".[576]

2.3.3. *Haggadá de la Nueva Alianza en la Carta a los Hebreos (deráš cristológico)*[577]

El espacio tan amplio que la Nueva Alianza ocupa en la carta a los Hebreos es buen exponente de la importancia que el autor otorga al tema. Índice de ello son las 17 veces que aparece el término διαθήκη y las 14 del término νόμος. Es, además, el único escrito del N.T. en que se hace referencia explícita a la instauración de la Alianza mosaica (9,19-21) y el único, también, en que se encuentra una cita completa de la profecía de Jeremías sobre la Nueva Alianza (8,8-12; cfr. 10,16-17).

---

[576] E. E. ELLIS, *Prophecy and Hermeneutic,* p. 161.

[577] En los comentarios de la epístolaa los Hebreos se encuentra con frecuencia un excursus sobre el tema de la Nueva Alianza. Sirva citar: B. F. WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews,* London 1903³, pp. 300-304; C. SPICQ, *Les deux alliances,* vol. 2, Paris 1953, pp. 285-298 (bibliog. en pp. 298-299).

Estudios más recientes:

C. GONZÁLEZ DE VILLAPADIERNA, *¿Alianza o Testamento? Ensayo de una interpretación a Hebreos 9,15-20,* en "Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus" (Analecta Biblica 17-18), II, Roma 1963, pp. 153-160.

J. DE VUYST, *Oud en Nieuw Verbond in den Brief an de Hebreën,* Kampen 1964.

J. SWETNAM, *A Suggested Interpretation of Hebrews 9,15-18,* CBQ 27 (1965) 373-390; Íd., *On the Imagery and Significance of Hebrews 9, 9-10,* CBQ 28 (1966) 155-173; Íd., *The Greater and More Perfect Tent.* A Contribution to the Discussion of Hebrews 9,11, Bib 47 (1966) 91-106; Íd., *Hebrews 9,2 and the Uses of Consistency.* CBQ 32 (1970) 205-222.

U. LUZ, *Der Alte und der neue Bund bei Paulus und im Hebräerbrief* ET 27 (1967) 328-336.

E. A. C. PRETORIUS, *Diathēkē in the Epistle to the Hebrews,* Neotestamentica 5 (1971) 37-50.

A. VANHOYE, *De Institutione Novae Dispositionis (Heb 9, 15-23),* VD 44 (1966) 113-130; Íd., *La notion de médiation et son dépassement dans le N.T.,* Studia Missionalia 21 (1972) 245-264.

L. SABOURIN, *Liturgie du Sanctuaire et de la Tente Veritable (Héb VIII,2),* NTS 18 (1971) 87-90.

O HOFIUS, *Das erste und das zweite Zelt, ein Beitrag zur Auslegung von Hbr 9,1-10,* ZNW (1970) 271-277.

G. D. KILPATRICK, *Diathēkē in Hebrews,* ZNW 68 (1977) 263-265.

N. H. YOUNG, *The Gospel According to Hebrews 9,* NTS 27 (1980-81) 198-210.

J. W. THOMSON, *Hebrews 9 and Ellenistic Concepts of Sacrifice,* JBL 98 (1979) 567-578.

Después de la haggadá de Melquisedec (Hb 7) sobre cuya tipología se *expone* el sacerdocio eterno de Cristo, se encuentra la larga *haggadá expositiva sobre la Nueva Alianza* (8-9). La particularidad que presenta es que el autor se ha fijado en su dimensión *cultual*[578] y desarrolla su pensamiento en paralelismo antitético –y a veces en contraposición– con el sacrificio de la Antigua Alianza.

La perspectiva del autor aparece ya en 8,6: "mas ahora le ha tocado una *liturgia* tanto mejor cuanto es Mediador de una mejor Alianza, como fundada en promesas mejores". El punto de partida de esta unión entre Alianza y culto lo toma el autor de Ex 24,1-8 y su contexto, donde la Alianza se instaura por medio de un sacrificio (cfr. Sal 49,5).[579]

A diferencia de la profecía de la Nueva Alianza de Jr 31,31-34, que se había limitado a describir la futura Alianza Nueva, el autor de Hebreos entiende que lo decisivo es dejar bien sentado su fundamento. De ahí que haga del culto el tema central de su escrito (8,1: "este es el capítulo principal ...") y que, por ello, su haggadá tenga como trasfondo veterotestamentario el culto y sus elementos constitutivos en cuyos términos es interpretado derásicamente el sacrificio de Cristo.

Los elementos del culto antiguo que actúan de *recurso* derásico para exponer el sacrificio de Cristo son los siguientes (Hb 9,1-10):
- el pueblo necesitado de un mediador
- el sacerdote mediador
- víctima propiciatoria y separada de la tierra
- templo
- sacerdote, representante del
- pueblo

(esquema en que se indica el movimiento *ascendente* de separaciones y el *descendente* que realiza la Alianza).

---

[578] Entre los autores que estudian la interpretación del A.T. en la epístola a los Hebreos: P. SCHRÖGER, *Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger,* Regensburg 1968, para la sección que concierne a la presente investigación pp. 162-179; también F. C. SYNGE, *Hebrews and the Scriptures,* London 1959; KENNET J. THOMAS, *The Old Testament Citations in Hebrews,* NTS 11 (1964-65) 303-325. *310-313.*

[579] Para el autor sacerdotal (P), la relación culto-alianza es patente. Una vez que la Alianza se había roto, su renovación se obtenía restaurando el culto. A este respecto, si el templo había sido destruido, se necesitaba reconstruirlo y purificar el culto por cuanto ello implicaba renovar la Alianza, cfr. sobre todo W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento,* I, Madrid 1975, pp. 89-161.

El autor expone que este esquema de culto antiguo no ha funcionado, de ahí su crítica (9,8ss).

El sacrificio de Cristo, fundamento nuevo: deráš de contraposición

El deráš del sacrificio de Cristo, fundamento del culto nuevo, lo verifica el autor *contraponiendo* las imágenes de la liturgia antigua al culto nuevo efectuado por Cristo. Para ello se sirve de la fórmula rabínica de precisión: "no ... sino" (VV 11-12.24s).

La transformación del culto la efectúa Cristo a través de su pasión y resurrección. El término con que el autor indica esta transformación es el de perfección (τελειώσις). Cristo es parangonado, por deráš, al pontífice antiguo, que atraviesa la primera parte de la tienda para entrar en el santuario, y a la víctima inmolada:

– Superación de la distancia que separaba al hombre de Dios: "Pues *no* penetró Cristo en un santuario hecho por mano de hombre, en una reproducción del verdadero, *sino* en el mismo cielo, para presentarse ahora ante el acatamiento de Dios en favor nuestro" (9,24).

– *Transformación sacrifical.* Cristo no sólo ha entrado en el santuario sino que ha obrado con su propia sangre la santificación: "Presentóse Cristo como Sumo Sacerdote ... Y penetró en el santuario una vez para siempre, *no* con sangre de machos cabríos ni de novillos, *sino* con su propia sangre, consiguiendo una redención eterna" (9,11-12).

En conclusión, la Nueva Alianza, profetizada por Jeremías para los tiempos escatológicos, se ha hecho realidad en Cristo. La novedad radica en el fundamento nuevo: un sacrificio de género totalmente diferente que el autor expone derásicamente al contraluz del sacrificio de la Alianza sinaítica: sacrificio no ritual sino real, no externo sino personal, no convencional sino existencial, espiritual y total; un sacrificio que transforma verdaderamente al hombre y lo une a Dios.

2.3.4. *1 Jn ¿deráš implícito de la profecía de la Nueva Alianza? Presentación esquemática*

Haggadá moral en categorías de Nueva Alianza

En la primera carta de Juan se encuentran también los desarrollos derásicos de la profecía de la Nueva Alianza en sus tres elementos

fundamentales: El conocimiento de Dios, la observancia de los mandamientos, y la Ley escrita en el corazón.[580]

En 1 Jn estos tres elementos aparecen regularmente unidos entre sí y aplicados derásicamente a:

- *la palabra interiorizada* (causa interior)
- *el conocimiento de Dios* (la comunión ... etc.)
- *el efecto moral* (la victoria sobre el pecado y la observancia de los mandamientos).

Estos tres elementos constituyen para Juan la *aplicación derásica* del esquema de la Nueva Alianza a la *estructura fundamental de la vida cristiana:* la vida de la fe (1) nos hace vivir en comunión con el Hijo y con el Padre (2) e inspira toda la vida cristiana (3).

1) *La palabra interiorizada* (aplicación derásica de la Ley interiorizada)

La palabra de Dios en el corazón del cristiano significa su vida profunda de fe. Esta palabra de Dios es indicada con diversos términos: *la palabra de Dios* (1,10; 2,14-24); *la verdad* (1,8; 2,4); *el óleo de unción* (2,27); *la semilla de la palabra* (3,9); *el testimonio* (5,10); *la inteligencia* (διάνοια) (5,20).[581]

2) *La comunión con Dios* (aplicación derásica del conocimiento de Dios)

La comunión con Dios es el tema central de 1 Jn: los verdaderos cristianos, no los gnósticos, son aquellos que viven en comunión con Dios. Este hecho se expresa con diversas fórmulas equivalentes:

- *la* κοινωνία*:* 1,3
- *el conocimiento de Dios* (cfr. Jr 31,34): 2,3-4. 13-14; 3,6; 4,7.8; 5,20).

---

[580] Para el tema de la Alianza de 1 Jn, H. A. A.-KENNEDY, *The Covenant Conception in the First Epistle of John,* ExpTim 28 (1916) 23-26; M.-E. BOISMARD, *La connaisance de Dieu dans l'Alliance Nouvelle d'après la première lettre de S. Jean,* RB 56 (1949) 365-391; Íd., *Je ferai avec vous une alliance nouvelle (introduction à la première épître de S. Jean),* LumièreV 8 (1953) 94-109; Íd., *La Foi et l'Esprit,* LumièreV 21 (1955) 65-81; E. MALATESTA, *Interiority and Covenant. A Study of* εἶναι ἐν *and* μένειν ἐν *in the First Letter of Saint John* (Analecta Biblica, 69), Roma 1978 (bibliog.).

[581] Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Cartas de San Juan,* Barcelona 1980, p. 113 ss. y las indicaciones a lo largo del comentario a toda la carta.

- *la inhabitación*
  - μένειν ἐν: permanecer en Dios: 2,6.24.28; 3,6.24; 4,13.15.16; reciprocidad: 3,24; 4,13.15.16.
  - μένειν ἐν: Dios permanece en nosotros: 4,12.
  - ἔχειν: tener al Hijo y al Padre, "tener la vida": 2,23; 5,12; 3,15; 5,13.
- *la filiación:*
  - "Haber nacido de Dios": 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18.
  - "ser hijos de Dios": 3,1.2.10. Se trata siempre de una filiación "dinámica", que corresponde a la interiorización de la palabra de Dios: cfr. Jn 1,12-13.

3) *Frutos morales de la palabra interior* (aplicación derásica de la observancia de los mandamientos).

Es el tercer elemento constitutivo de la Nueva Alianza. Puede distinguirse en él un doble aspecto:

– *purificación e impecabilidad* (aspecto negativo). Es el fruto del sacrificio expiatorio de Jesús (1,7.9; 2,2; 4,10); pero en la vida del creyente se obtiene por medio de la interiorización de la palabra, por medio de la fe.

  - la victoria sobre el pecado, sobre el maligno y sobre el mundo: 2,10.14; 4,4; 5,4.
  - la "impecabilidad" del cristiano: 3,6.9; 5,18.

– *la observancia de los mandamientos y la vida de caridad* (aspecto positivo) 2,4-5; 3,16.18: amar de obra y en verdad; 2 Jn 1-2; 3 Jn 8.

En conclusión, la estructura de la vida cristiana está presentada en Juan como una aplicación derásica del esquema de la Nueva Alianza.

CAPÍTULO IV

RECURSO DERÁSICO AL A.T. SEGÚN EL MODELO OPOSICIÓN/CONTRAPOSICIÓN

EL cumplimiento, como nota diferencial del deráš neotestamentario, llega a su expresión culminante en el modelo oposición/contraposición.[582]

Procederemos, primero, a exponer brevemente la índole de esta forma de recurso derásico a la tradición veterotestamentaria para presentar, posteriormente, algunos ejemplos del mismo.

El concepto de deráš de contraposición. La formulación, por parte de Jesús, de las exigencias evangélicas referentes al cumplimiento de la Ley antigua, a la luz del mandamiento del amor, así como la distinta naturaleza de las realidades de la Nueva Alianza, conduce a los hagiógrafos del N.T. a presentar el cumplimiento en una aparente contraposición con el A.T. a que recurren.

El N.T. aun resultando un orden de valores diverso hubo de recurrir al A.T. para hacer comprensible su mensaje. A este respecto, la resurrección de Cristo relativizaba el pasado valorándolo en relación de aproximación cualitativa a dicho acontecimiento escatológico.

Por todo ello, este modelo de deráš corría el riesgo de establecer una ruptura definitiva con el A.T. Tal situación tuvo lugar de hecho en el tratamiento que Marción, nacido en torno al 85 y muerto hacia el 160, dispensaba al A.T. Marción establecía una ruptura total con el A.T. en una perspectiva que fue rechazada oficialmente por la Iglesia. Pretendía luchar contra la gran Iglesia amenazada, según él, por una vuelta al

---

[582] Cfr. A. DÍEZ MACHO, *El Mesías anunciado y esperado,* Madrid 1976, p. 12; G. SEGALLA, *L'uso dell'Antico Testamento nell Nuovo: Possibile base per una nuova Teologia Biblica?,* RiBi 32 (1984) p. 172.

judaísmo y preconizaba un retorno al puro paulinismo contra el juridicismo de la Iglesia. De ahí que defendiera el evangelio contra la Ley, el amor contra la justicia vindicativa, así como el Dios del perdón del N.T. frente al Dios temible del A.T.[583]

Otra forma no radicalizada de este modelo de deráš que, sin embargo, mantenía el valor del A.T. es la exégesis alegórica cristiana del A.T. Se consideraba el texto del A.T. pero prescindiendo de su sentido histórico para tratar de desvelar los posibles sentidos ocultos. De esta forma, los hechos, las figuras y personas del A.T. vienen a ser preparación, sombra y figura del acontecimiento del N.T. En todo caso, el A.T. conservó siempre su valor de recurso. Muchos pasajes del N.T. sólo son inteligibles a ese contraluz del A.T. Por otra parte, conviene recordar que la crítica de Jesús a la interpretación rabínica de la Ley no hace sino culminar la crítica ya practicada en muchos casos por los profetas.

Este modelo de deráš se aplica, sobre todo, a la ética de Jesús y a la ética cristiana. Está menos representado en el N.T. que los anteriores, de ahí que este capítulo deba ser necesariamente más breve. Por lo demás, algunas unidades menores de deráš de contraposición ya han ido apareciendo a lo largo de los capítulos precedentes. P.e. la haggadá moral paulina a propósito de la Nueva Creación y la Nueva Alianza: Col 3,5-15; Ef 2,11-15; así también la haggadá sobre la Nueva Alianza en la Carta a los Hebreos: Hb 9,11-14.24.

EJEMPLOS DE DERÁŠ SEGÚN EL MODELO OPOSICIÓN/CONTRAPOSICIÓN

1. *Deráš de contraposición en las antítesis de Mt 5,21-48*

Mateo, que parece estructurar su evangelio en paralelismo derásico con los cinco volúmenes de la Torá a base de organizar el material sinóptico en cinco grandes discursos, presenta el primero de éstos (Mt 5,1-7,28) como la promulgación de la Ley nueva cuyas exigencias muestra mediante recurso derásico a la Ley antigua. Para destacar las exigencias nuevas frente a las antiguas utiliza el deráš de contraposi-

[583] Cfr. J. QUASTEN, *Patrología,* I, Madrid 1978³, pp. 264-268.

ción, es decir, opone la nueva exigencia a la antigua. En dicho procedimiento parece incluir una referencia a la casuística farisaico-rabínica.

Las seis antítesis contenidas en Mt 5,21-48 son la expresión más radical de la contraposición derásica entre Antiguo y N.T. Por seis veces: a propósito del homicidio (VV 21-26), del adulterio (VV 27-30), del repudio (VV 31-32), de los juramentos (VV 33-37), de la ley del talión (VV 38-42), del amor a los enemigos (VV 43-48), según una formulación que sólo se encuentra en Mateo, Jesús va a oponer derásicamente el precepto de la Ley antigua a su propia palabra y mandamiento: "se os dijo...yo, en cambio, os digo" (ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν).[584]

Lo que se dijo a los antiguos se enuncia brevemente cada vez por medio de una cita que constituye el recurso al A.T. A su vez, éste es reinterpretado derásicamente por medio de la fórmula "pero yo os digo..." que sitúa la Ley antigua a un nivel nuevo y radical de exigencia.

Las antítesis han sido, sin embargo, diversamente valoradas. P. Bonnard resume así las tres interpretaciones fundamentales: "la fórmula que introduce la interpretación del Cristo de Mateo, *pues yo os digo,* repetida seis veces en este capítulo, puede ser comprendida de diversas maneras, según que se insista en el carácter revolucionario o no de la instrucción evangélica: oposición fuertemente marcada *(pero yo...);* sin oposición *(y yo...);* no oposición en el fondo, sino radicalización *(ahora bien, yo...).* Estos tres matices vienen autorizados por la letra del texto; la partícula δέ no es forzosamente adversativa".[585]

Sin embargo, aún dando a la partícula καί el sentido adversativo fuerte, queda vigente el principio del valor de la Escritura. En efecto, a las seis antítesis antecede el *logion:* "no penséis que he venido a abolir la Ley y los profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento" (πληρῶσαι Mt 5,17), que una parte de la tradición ha entendido como "perfeccionar", "llevar a una expresión más pura la Ley del A.T.".[586]

---

584 Cfr. P. Bonnard, *Evangelio según San Mateo,* Madrid 1976, p. 101 ss.

585 Ibíd., p. 103 donde el autor se inclina por la tercera de las tres hipótesis.

586 Así la 'Biblia de Jerusalén' en la nota al texto de Mt 5,17. Cfr. P. Bonnard, o.c., p. 99. En este mismo sentido de 'radicalización' no 'abolición' del valor de la Ley: W. D. Davies, *El sermón de la montaña,* Madrid 1975, p. 45: "Las llamadas 'antítesis' de Mt 5,21-48 parecen anular ciertas partes de la Ley, pero es preciso examinar con cuidado

Con ello, el deráš cristiano no hacía sino tomar el A.T. como punto de apoyo para proclamar una mayor exigencia en los comportamientos morales. A este respecto, ha señalado recientemente H. Conzelmann, que Mateo piensa sobre todo en una nueva interpretación *(deráš)* de la Ley en el sentido del mandamiento del amor "al Cristo de Mateo le interesa... interpretar el sentido de toda la Ley a la luz del mandamiento del amor".[587]

De esta forma, Jesús radicaliza la Ley del A.T., tanto en su interpretación, fijándola en su valor esencial, como en relación a la obediencia que ella exige del hombre, no simplemente externa sino enraizada en el corazón. Tal era uno de los contenidos fundamentales de la Nueva Alianza profetizada por Jeremías y Ezequiel, y que en el contexto se aplica a la nueva inteligencia de la Ley.[588]

Por consiguiente, Jesús expone en el evangelio de Mateo la radicalidad de la Ley en la etapa de la Nueva Alianza mediante el recurso derásico de contraposición a la Ley tal como se entendía, sobre todo, en los círculos rabínicos con los que polemiza. Al reinterpretar la fidelidad (δικαιοσύνη: Mt 5,20) a la Ley, Jesús eleva a un plano superior tanto sus exigencias, tal como aparece en VV 21-48, como su obediencia frente a escribas y fariseos (cfr. Mt 23,3). A este respecto, la fórmula "habéis oído que..." tiene un acento claramente polémico.[589]

---

tales antítesis. El hecho es que en ninguna de ellas se intenta anular lo previsto en la Ley, sino únicamente llevarlo a su último significado. Interpretar la Ley con rigor no es anularla, sino modificarla de acuerdo con la intención de la misma. Desde este punto de vista, no podemos decir que la Ley es anulada en las antítesis, sino únicamente que es intensificada en sus exigencias o reinterpretada en un plano superior". Las mismas ideas las expone el autor ampliadas en: *The Setting of the Sermon on the Mount,* Cambridge 1966, pp. 93-108, en p. 101 se remite a D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism,* London 1956, pp. 55-62, quien señala que el segundo miembro de las antítesis no elimina sino que desarrolla el primero.

A. DÍEZ MACHO, *En torno a las ideas de W. D. Davies sobre el sermón de la montaña,* en: W. D. DAVIES, *El sermón de la montaña,* pp. 187-245, p. 200: "...este logion (Mt 5,15) contiene una paronomasia de las que llaman perfectas entre los dos infinitivos clave del logion: "No he venido a destruir *(lᵉkallot)* sino a dar cumplimiento *(lᵉkallot).* La paronomasia es un índice de la autenticidad del logion y subraya la voluntad de Jesús de "acabar" no de "destruir" la Ley"; D. Flusser, *Jesús en sus palabras y en su tiempo,* Madrid 1975, pp. 76-89, donde afirma que esta actitud de Jesús equivalía a "radicalizar la Ley" (p. 86).

[587] H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments,* Tübingen 1966, p. 166 (citado por P. BONNARD, p. 99).

[588] W. D. DAVIES, *The Setting of the Sermon on the Mount,* p. 122 ss.

[589] P. BONNARD, o.c., p. 103.

En la primera de las antítesis y en contraposición a la Ley de Ex 20,13: *No matarás,* Mateo hace seguir varios *logia* o sentencias (VV 21-26), con que indica que no sólo está prohibido matar sino enojarse o tratar a un hermano de cretino o renegado, con lo que da un nuevo sentido derásico más radical a la Ley antigua.[590]

En el segundo caso (VV 27-30) de la Ley que prohibía el *adulterio* según Ex 20,4 y de las interpretaciones permisivas que había recibido en la tradición, Jesús hace de nuevo una interpretación derásica elevando las exigencias de un nivel externo y superficial a otro interno y más radical. De este modo la Ley aparece interiorizada en el corazón, lugar en que ya acontece el adulterio.

En la tercera antítesis (VV 31-32), Jesús hace una reinterpretación derásica de la Ley que permite el *divorcio:* Dt 24,1, en sentido restrictivo y absoluto frente a la permisiva casuística rabínica, cuyos ecos tienen resonancia en el evangelio. En Mt 5,32, la cláusula exceptiva: παρεκτὸς λόγου πορνείας, lee *debar 'erwah* como lo hacían los *sammaitas.* La pregunta de los fariseos de Mt 19,3: "¿Le es lícito al hombre divorciarse de su mujer por cualquier causa –κατὰ πᾶσαν αἰτίαν-?", alude a la interpretación *hillelita* de *'erwat dabar.*

Por lo que se refiere a la interpretación restrictiva de la Ley del divorcio siempre ha creado dificultad la cláusula exceptiva de Mt 5,32: παρεκτὸς λόγου πορνείας (cfr. Mt 19,9) que lee el sintagma de Dt 24,1 *'erwat dabar,* como *debar 'erwah,* haciendo una trasposición de palabras que se llama en exégesis derásica *serés* (castración, o, según otros, inversión, ἀναστροφή en griego). Su significado sería entonces: algo inmoral, pecaminoso (cfr. Neophyti I a Dt 24,1). Según G. Vermes,[591] Jesús respondió según la escuela *sammaita.* Sin embargo, una gran parte de los exegetas contemporáneos admite que la cláusula exceptiva de Mt 5,32 y 19,9 es un añadido del propio Mateo o de su tradición. El *logion* original de Jesús no incluía semejante excepción, tal como lo muestra la atestación sinóptica del *logion:* Mc 10,11; Lc 1618; Mt 19,4-6 invocando la indisolubilidad primitiva de Gn 2,24, y la discontinuidad de su contenido con respecto al pensamiento judío.[592]

---

590 Cfr. nota 586.

591 G. VERMES, *Bible and Midrash: Early Old Testament Exegesis,* en: "The Cambridge History of the Bible", I, Cambridge 1970, p. 206.

592 Cfr. para esta argumentación A. VARGAS MACHUCA, *Los casos de divorcio admitidos por Mateo,* en: "Teología y mundo contemporáneo" (Homenaje a K. Rahner), Madrid 1974, p. 630.

La excepción de Mateo "si no es por fornicación" (μὴ ἐπι πορνείᾳ) es un ejemplo de la casuística halákica introducida por Mateo para su comunidad de judeocristianos para quienes el matrimonio entre parientes, casados válidamente según el derecho pagano oriental, era considerado matrimonio incestuoso (πορνεία, *zenut*), es decir, matrimonio inválido.[593]

Desde los estudios de J. Bonsirven[594] y H. Baltensweiler[595] es frecuente dar a πορνεία el sentido que se encuentra en el "Decreto Apostólico" de Hch 15,20.29, los matrimonios contraídos entre grados de parentesco prohibido, es decir, matrimonio incestuoso y por tanto inválido.

La cuarta antítesis (VV 33-37), versa sobre los *juramentos* que Jesús interpreta de nuevo mediante procedimiento derásico en forma restrictiva y absoluta, ampliándolos mediante sentencias que encontramos de nuevo en Mt 23,16-22 y culminando con una conclusión que va más allá del tema de los juramentos. Un desarrollo análogo se encuentra en el quinto caso VV 38-42: *la ley del talión* (Ex 21,24), que constituye el recurso al A.T., y su antítesis derásica, expresada brevemente en V 39: "Pues yo os digo: no resistáis al mal". Le siguen los casos de la bofetada, la túnica y la milla, que culminan con un precepto general e ilustran el principio general.

Finalmente, el desarrollo derásico de la justicia nueva frente a las acomodaciones de la casuística rabínica llega a su punto culminante con la exigencia del *amor a los enemigos* (VV 43-48). La nota más característica de esta sexta antítesis es que la segunda parte del mandamiento de Lv 19,19, tal como aparece en Mt 5,43: "y odiarás a tu enemigo", no se encuentra en la Ley escrita. Sin embargo, bien pudiera tratarse de una concesión de la halaká rabínica, frente a la que Jesús opone de nuevo la radicalidad de la justicia nueva. A este propósito comenta P. Bonnard: "es más sencillo pensar que esta instrucción se opone a la idea ampliamente extendida en el bajo judaísmo de que

---

593 A. Díez Macho, *En torno a las ideas de W. D. Davies sobre el sermón de la montaña*, p. 236.

594 J. Bonsirven, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Paris 1948, p. 46 ss.

595 H. Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament*, Zürich 1967, espec. p. 90 ss. Una valoración crítica de la opinión de J. Bonsirven y H. Baltensweiler ha sido hecha por A. Vargas Machuca, *Divorcio e indisolubilidad del matrimonio en la Sagrada Escritura*, EstBíb 39 (1981) p. 43 ss.

todos los que no forman parte de la comunidad nacional y religiosa son enemigos".[596]

2. *La justificación por la fe y no por las obras de la Ley. Deráš de contraposición en Pablo*

Uno de los ejemplos más notables de contraposición entre A. y N.T. es, sin duda, el deráš paulino por medio del cual presenta la justificación por la fe en Cristo en contraposición a las obras de la Ley.

El enunciado de la tesis paulina en forma de contraposición se encuentra en Rm 3,27: "¿Dónde está, entonces, el derecho a gloriarse? Queda eliminado ¿Por qué ley? ¿Por la de las obras? No. Por la ley de la fe" (cfr. Rm 3,21).

A partir de Gn 15,6: "Abraham creyó en Dios y le fue reputado como justicia" –texto que por procedimiento derásico sirve de fórmula, junto a Ha 2,4, de la tesis teológica–[597] desarrolla Pablo dos *Midrašim homiléticos* largos: Rm 4,1-25 y Ga 3,6-29, en que expone su tesis de la justificación por la fe y no por las obras de la Ley. Su argumentación constituye, sin duda, uno de los ejemplos más típicos de utilización de la hermenéutica rabínica en el conjunto del N.T.

La fidelidad al método derásico conduce a preguntarnos, en primer lugar, por el trasfondo judío del Midráš paulino. ¿La justificación por la fe y no por las obras de la Ley es algo exclusivo del deráš paulino o ya había tenido lugar en el ámbito del judaísmo? A este respecto, comenta A. Díez Macho[598] que la justificación por la fe y no por las obras de la Ley, aparentemente no puede tener entronque alguno en el judaísmo en razón de que la "fe" *(emuná)* en la Biblia hebrea significa "fidelidad"; fe en Dios es, por tanto, fidelidad a sus mandamientos.

Esta identificación entre fe y fidelidad se continuó en la literatura rabínica. Así lo atestigua, p.e., el pēšer de Habacuc (1QpHa) en donde *emuná* continúa significando fidelidad, como en la Biblia.

---

596 P. BONNARD, o.c., p. 118.

597 J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, p. 319.

598 A. DÍEZ MACHO, *Targum palestinense y hermenéutica*, en: Neophyti I, IV Números, p. 58* s.

Paralelamente a esta noción de fe como fidelidad a la Ley –continúa A. Díez Macho– el judaísmo desarrolló la acepción de "fe" *(emuná)* como "creencia" en Dios. El cambio semántico de *emuná-fidelidad* a *emuná-fe* deriva de un procedimiento derásico: de trasladar a un nombre (emuná) el sentido de una forma verbal, en este caso el hif'il *heemin.*[599] Por lo tanto, el midráš paulino de la justificación por la fe arranca ya de la tradición judía.

El cambio semántico de fidelidad a fe, se detecta también en la exégesis de Ha 2,4, texto que es entendido ordinariamente en el rabinismo como: el justo vivirá por su fe, es decir, por su fidelidad a la Ley. La LXX, en cambio, traduce: "el justo vivirá a causa (ἐκ) de mi fe" leyendo *emunati* en vez de *emunato.* De ahí deriva la LXX el principio "el justo vivirá a causa de su fe", es decir, su fe en Dios en vez de fidelidad a la Ley.[600]

Los Midrašim homiléticos de Rm 4,1-25 y Ga 3,6-29

1) *Rm 4,1-25.*–Pablo comienza la argumentación derásica aduciendo en V 3 el texto bíblico fundamental de Gn 15,6 en torno al cual se desarrolla todo el midráš. Su sentido lo expone, seguidamente, a través de la imagen del trabajo y el salario sacando, al propio tiempo, las consecuencias para su tesis de la justificación por la fe. En los VV 7-8 prosigue Pablo su argumentación probando que Dios, además de que para justificar no tiene en cuenta los méritos, tampoco imputa el pecado. Recurre, para ello, al Sal 32,1-2 por medio del procedimiento derásico de analogía verbal *(gĕzerá šawá)* a través de la palabra "imputar" (λογίζομαι). El paso siguiente consiste en mostrar que la justificación por la fe es independiente de la circuncisión. El texto-prueba es ahora Gn 17,11: "*recibió la señal de la circuncisión* como sello de la justicia de la fe". Por tanto, la circuncisión es la señal no la causa de la justificación. Por la misma tesis de la justificación por la fe y no por la Ley muestra Pablo la numerosa posteridad de Abraham. En efecto, la promesa hecha a Abraham estaba basada en la fe, de ahí que puedan ser herederos no sólo los de la Ley sino también los de la fe. Como texto-prueba aduce Pablo Gn 17,5: "te

---

599 Ibíd., p. 59*.
600 Ibíd.

he constituido padre de muchas naciones", texto que es utilizado según el procedimiento derásico de etimología popular. Abraham, en efecto, significa según la exégesis popular *"padre de muchas* naciones" (*'ab hamon* goyim) (Gn 17,5). En los VV 18-25 termina Pablo exponiendo la fe de Abraham como tipo de la fe cristiana.[601]

2) *Ga 3,6-29,* es también un *Midráš homilético* en que se presenta la doctrina de la justificación por la fe y no por las obras de la Ley. La tesis fundamental la formula de nuevo Pablo por medio de Gn 15,6: "Así Abraham *creyó en Dios y le fue reputado como justicia"* (V 6). La salvación de los gentiles por la fe la considera Pablo prevista por la Escritura en Gn 12,3: "en ti serán bendecidas todas las naciones".

La frase "los que viven de las obras de la Ley" (V 10), que está en paralelismo con "los que viven de la fe" (V 7), la ilustra Pablo por recurso a Dt 27,26, mostrando que la vida le viene al hombre por la fe y no por la Ley. La tesis se vuelve a probar por recurso derásico a Ha 2,4: "el justo vivirá por la fe" (citado en Rm 1,17), texto que Pablo lee con LXX, tal como hicimos notar anteriormente y que aplica derásicamente a la fe cristiana. A ello añade la prueba de Lv 18,5.

Cristo se hizo solidario con los hombres en la maldición de la Ley para así rescatarlos de la misma. Idea ilustrada derásicamente por recurso a Dt 21,23: "maldito todo el que pende de un madero".

Cristo pertenece a la economía de la promesa hecha a Abraham y no a la economía de la Ley. Esto lo prueba Pablo por el procedimiento derásico de *exégesis gramatical* del singular "descendencia" (σπέρμα: Gn 12,7; 15,18), aplicado derásicamente a Cristo (singular colectivo). La descendencia de Abraham que es Cristo es, por tanto, independiente de la Ley. En consecuencia es heredero del régimen de la fe y no del de la Ley. Finalmente, expone Pablo la misión de la Ley en la historia de la salvación y su fin al llegar el advenimiento de Cristo.[602]

Otros ejemplos de deráš de contraposición se encuentran insertos como unidades menores dentro de *Midrašim* más amplios. Así p.e. Jn 6,31-32: "Nuestros padres comieron el maná en el desierto, según está escrito: Pan del cielo les dió a comer. Jesús les respon-

---

601 Para la argumentación rabínica nos remitimos a J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne.*

602 Ibíd.

dió: en verdad, en verdad os digo: Moisés *no* os dió el pan del cielo; *sino* que es mi Padre quien os da el verdadero pan del cielo". La Eucaristía es comparada, por deráš, al maná del desierto, sin embargo, su excelencia sobre el maná se expresa por medio de contraposición: "no...sino". Y en el mismo contexto Jn 6,45-46: "Está escrito en los profetas: serán todos enseñados por Dios (Is 54,13; cfr. Jr 31,33s). Todo el que escucha al Padre y aprende su enseñanza, viene a mí. *No* es que alguien haya visto al Padre; sino aquel que ha venido de Dios". La aplicación derásica del texto del A.T. sobre la Nueva Alianza a la fe en Jesús como consecuencia de la atracción del Padre, parece contraponerse a la auténtica visión que por filiación Jesús tiene del Padre. Ambas contraposiciones se encuentran dentro del *Midráš homilético* sobre el *pan de vida* en Jn 6,31-58. Midráš que ha sido estudiado por P. Borgen.[603] Se trata, según este autor de una homilía cuyo modelo cree encontrar en Filón y que ordinariamente empieza con un texto del A.T., normalmente tomado del Pentateuco. En Jn 6,31, sin embargo, comienza por la cita de Sal 78,24: "pan del cielo les dió a comer", y se cierra en V 59 habiendo repetido, en V 58, el tema con que empezó. En este Midráš Juan hace la aplicación cristiana de una haggadá sinagogal en torno al éxodo presentando la Eucaristía como el nuevo maná.[604]

Finalmente, indicar que a la luz de los textos estudiados las fórmulas por las que se establece la contraposición entre A. y N.T. son: "se os dijo...pero yo os digo", "no...sino"... etc.

---

603 P. BORGEN, *Bread from Heaven,* Leiden 1965.

604 Cfr. también J. W. DOEVE, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts,* p. 111 s.

CAPÍTULO V

DERÁŠ SOBRE DICHOS DE JESÚS

HASTA aquí se ha considerado el deráš de la tradición neotestamentaria en lo que ésta tiene de aproximación, recurso y tratamiento del texto y tradición del A.T. en función de Cristo. Este talante derásico del naciente cristianismo se extendió también a la manera peculiar con que el N.T. asimiló y configuró las palabras provenientes de la enseñanza de Jesús.

Esta constatación inicial que se desprende del análisis del N.T. a través de la categoría del deráš –y tal como se mostrará por los ejemplos que aduciremos a continuación– da a entender que la tradición de Jesús fue acogida por la comunidad cristiana y valorada progresivamente como algo que había que considerar al nivel de la palabra de Dios en el A.T. Su mensaje era, consiguientemente, portador de auténtica revelación divina y, por ello, había de recibir el mismo tratamiento que la antigua palabra de Dios. En este sentido, no puede sorprender que las tradiciones orales acerca de Jesús estuvieran sometidas durante su fase preliteraria a un proceso de recopilación y actualización que puede aproximarse al de la tradición oral veterotestamentaria.[605]

Es lógico también pensar que este proceso de transmisión y adaptación de las palabras de Jesús a las nuevas circunstancias de la comunidad cristiana, así como la fase misma de redacción de los diversos libros del N.T., tuviera como *Sitz im Leben* un medio cuyos hábitos no podían estar muy lejos de las instituciones religiosas y socioculturales del judaísmo del que procedían: *la sinagoga,* el *bet-séfer* y el *bet ha-midráš* (cfr. anexo final).

---

605 Cfr. B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript.* Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity, Uppsala 1961.

Este reconocimiento de la mentalidad derásica en esta parcela del N.T. encierra la clave o, al menos, una de las claves de la evolución de la tradición neotestamentaria. Algunos de los ejemplos considerados hasta ahora en los capítulos precedentes son ya un exponente claro de las sucesivas aplicaciones y ampliaciones derásicas de una tradición que tiene su origen en una palabra de Jesús. En este sentido muchos de los desarrollos joánicos no son sino "desarroollos haggádicos" del texto y disposición sinóptica, p.e. el testimonio de Juan Bautista en Jn 1,29-34 parece tener en cuenta el relato sinóptico del Bautismo de Jesús (Mc 1,9-11par); así también el amplio discurso joánico de la Última Cena, Jn 13-17, parece inspirarse, de alguna manera, en el discurso "paralelo" de Lc 22,21-38: así el lavatorio de los pies (Jn 13,1-15) responde literariamente a una ampliación del mandato lucano del servicio "yo estoy en medio de vosotros como el que sirve" (Lc 22,27); el tema de la Nueva Alianza, a través del mandamiento nuevo... etc., parece un desarrollo de Lc 22,20. El relato joánico ha especificado en la resurrección de Lázaro (Jn 11,1ss) los milagros a que Lucas hace referencia en forma global a propósito de la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén (Lc 19,37).

Con este planteamiento –que es el de este libro en conjunto– se introduce también la categoría *deráš* en el análisis crítico formal de los *logia* de Jesús, categoría que no puede –tampoco en este caso– sumarse, sin más, a las establecidas por los métodos histórico críticos por cuanto el deráš abarca palabras de Jesús de diversa forma y género literario.

Los procedimientos derásicos utilizados por los midrasistas cristianos en su reelaboración de los *logia* de Jesús son básicamente los mismos que hemos visto en el deráš judío y en el resto del deráš del N.T. Se encuentran, por tanto, deducciones halákicas de preceptos de Jesús así como procedimientos de filología creadora e historiografía creadora para el material haggádico.

Ejemplos de deráš sobre palabras de Jesús

1. *El deráš elimina dificultades que el texto pudiera presentar al lector*

Así Mt 19,16-17 interpreta derásicamente un logion de Jesús para *evitar una dificultad* que éste pudiera ofrecer al lector tal como se

encuentra en Mc 10,17-18/Lc 18,18-19. Mateo introduce una trasposición en el texto (inversión, ἀναστροφή) y en vez de: "maestro bueno... ¿por qué me dices bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios" (Mc/Lc), de lo que el lector podría deducir que Jesús no es Dios, dice: "¿por qué me preguntas acerca de lo bueno?" Con ello, da a entender que el joven había preguntado: "Maestro, ¿qué cosas buenas haré para...?[606]

2. *El deráš aclara el sentido del texto*

En Mt 23,27-28 se aclara el sentido del texto a los lectores del evangelio. En el paralelo de Lc 11,44 se dice: "¡Ay de vosotros [escribas y fariseos] que sois como los sepulcros sin señalar y los hombres que pasan por encima no caen en la cuenta". El significado sólo es inteligible para quien conoce la Torá: "Quienquiera que toca, en el campo, a un hombre asesinado, un muerto, huesos humanos, un *sepulcro,* será impuro siete días" (Nm 19,16). Mateo le da otra forma: "¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que sois como sepulcros blanqueados, que por fuera aparecen vistosos y por dentro están llenos de corrupción! Así vosotros parecéis santos, pero por dentro estáis llenos de rapiña e iniquidad".[607]

El deráš aclara también en Mt 10,32 un *sentido oculto* del texto de Lc 12,8: "Todo aquel que se declare por *mí* delante de los hombres el *Hijo del Hombre* se declarará por él delante de los ángeles de Dios". La aparente distinción entre Jesús (1.ª persona) y el Hijo del Hombre (3.ª persona) la aclara Mateo igualando el texto: "Todo aquel que se declare por *mí* ante los hombres, también *yo* me declararé por él ante mi Padre, que está en los cielos" (también Mt 10,33 con respecto a Mc 8,38/Lc 9,26).

3. *El deráš actualiza el sentido de un logion*

El texto de Mt 10,9 dice: "No os procuréis *oro* ni plata ni bronce", a diferencia de Mc 6,8: "les ordenó que no tomasen...bronce". Mateo,

---

[606] A. DÍEZ MACHO, *Deráš y exégesis del N.T.,* p. 72 s.
[607] Ibíd., p. 73.

pues, parece actualizar para su comunidad –quizá de ricos– el logion original.[608]

4. *El deráš reinterpreta profecías de Jesús*

El precedente más claro de deráš de reinterpretación de dichos proféticos de Jesús en el N.T. se encuentra en la reinterpretación de las profecías en el seno del A.T. que constituyen uno de los casos más típicos de deráš intrabíblico.

A este respecto, hay que destacar la investigación de L. Hartman, *Prophecy interpreted,*[609] sobre el discurso escatológico de Mc 13. El autor sostiene que dicho discurso se basa sobre una enseñanza de Jesús que los doctores de la Iglesia y Mc han interpretado derásicamente para adaptarla a las necesidades de la Iglesia. La "base" del discurso que se remonta a Jesús consistía en profecías sobre diversas tribulaciones, persecuciones y sobre la Parusía del Hijo del Hombre. Según L. Hartman, sería Mc el que en su reinterpretación derásica ha combinado dos elementos que anteriormente estaban separados: la destrucción del templo y la escatología, tema que Jesús había tratado por medio de un midráš sobre textos de Daniel. Jesús había profetizado esta destrucción y la había interpretado como un juicio divino. Su combinación explícita con la escatología, sin embargo, es obra del evangelista o, quizá, de una tradición precedente.

Por mi parte he publicado un estudio acerca del discurso escatológico de Lc 21,5-36 que considero un deráš de Mc 13.[610] Lo peculiar del deráš lucano y sus procedimientos, con respecto a Mc 13, es haber desvinculado la profecía de Jesús sobre la destrucción del templo de la Parusía del Hijo del Hombre. A este respecto, Lucas identifica, a manera de *deráš de cumplimiento,* la profecía en torno a la destrucción del templo con la ruina del mismo acaecida el año 70.[611] Es decir, Lucas hace deráš de cumplimiento a la luz de los acontecimientos (Lc 21,20-24).

---

[608] Ibíd.

[609] L. Hartman, *Prophecy Interpreted,* Uppsala 1966.

[610] A. del Agua Pérez, *Deráš lucano de Mc 13 a la luz de su "teología del Reino": Lc 21,5-36,* EstBíb 39 (1981) 285-313.

[611] Ibíd., p. 297 s.

Una vez desvinculados ruina del templo y Parusía final, el deráš lucano utiliza reiteradas veces el *procedimiento homilético* como método para alentar la esperanza de sus lectores: Lc 21,12-19(.28).34-36. Los VV 34-36 son la *peroración homilética* solemne del discurso escatológico a base de parafrasear a Mc 13,33.37 y en paralelismo con la forma habitual de conclusión en el Midráš.[612]

Del *dicho profético de Mc 9,1:* "Yo os aseguro que entre los aquí presentes hay algunos que no gustarán la muerte *hasta que vean venir con poder el Reino de Dios",* se encuentra la reinterpretación derásica en su paralelo Lc 9,27: "Pues de verdad os digo que hay *algunos* entre los aquí presentes que no gustarán la muerte *hasta que vean el Reino de Dios".* El texto de Mc 9,1 se mueve dentro de un clima de expectación próxima de la Parusía a la que parece poner límite muy concreto, probablemente por razones de índole parenética.[613] La reinterpretación del mismo en Lc 9,27 hay que considerarla en el conjunto de Lc 9,23-27 en donde se suprimen las alusiones a la espera próxima de la Parusía: "en esta generación adúltera y pecadora" de Mc 8,38 dif. Lc 9,26. El texto de Lc 9,27 suprime "hasta que vean venir con poder el Reino de Dios" sustituyéndolo por la frase: "hasta que vean el Reino de Dios" con lo que se suprime, de nuevo, la alusión a la Parusía próxima. El logion se reinterpreta, por tanto, remitiendo el "ver el Reino de Dios" a la Pascua de Jesús, en sintonía con el concepto lucano de Reino de Dios.[614] Se trata, por tanto, de un *deráš de reinterpretación de un dicho profético* de Jesús.

En este mismo sentido el futuro profético de *Mc 14,62* es reinterpretado derásicamente por Lc 22,69. Mientras el texto de Mc remite a la Parusía: *"veréis* (ὄψεσθε) al Hijo del Hombre", el texto lucano dice: *"a partir de ahora el Hijo del Hombre estará sentado* (ἔσται καθήμενος) a la derecha del poder de Dios". Lucas desplaza la referencia de Mc a la Parusía y adapta el texto a su concepción global del Reino de Dios cuyo cumplimiento considera realizado en la Ascensión de Jesús. Así lo prueba Hch 7,56 donde se afirma: "estoy viendo al Hijo del Hombre

---

612 Cfr. E. Stein, *Die homiletische Peroratio im Midrash,* HUCA 8-9 (1931-32) 353-71.

613 R. Pesch, *Salvación futura y futuro de la salvación,* en: J. Schreiner, *Forma y propósito del Nuevo Testamento,* Barcelona 1973, p. 371.

614 H. Schürmann, *Das Lukasevangelium.* I Teil (HTKmNT, III/1), Freiburg-Basel-Wien, 1969, p. 551.

que está en pie (ἑστῶτα) a la derecha de Dios". Lo que se anunciaba como futuro en Lc 22,69 ya ha tenido lugar según el perfecto de Hch 7,56.

Asimismo *Lc 19,41-44* es un *deráš de cumplimiento* de la amenaza de Jesús contra Jerusalén tal como aparece en Lc 13,34-35 par Mt 23,37-39. Lucas, pues, interpreta el dicho de Jesús a la luz de la destrucción de la ciudad en el año 70.

La mismo forma de *deráš de cumplimiento* que en el ejemplo anterior se encuentra en la interpretación joánica del logion de Jesús acerca de la destrucción del templo en Mt 26,61: "Yo puedo destruir el Santuario de Dios y en tres días edificarlo". En efecto, Jn 2,19-21 lo interpreta como una profecía de Jesús sobre su propia resurrección: "pero él hablaba del santuario de su cuerpo" (Jn 2,21).

5. *Deráš por ampliación o cambio semántico de las palabras*

Uno de los ejemplos más notables de este tipo de deráš tiene lugar en torno al sintagma "Reino de Dios". Mc 1,14b-15 resume programáticamente la predicación inaugural de Jesús como el anuncio de la inminencia del Reino referida al propio ministerio de Jesús que comienza. La Basileia, por tanto, viene a resumir el mensaje de Jesús bajo el punto de vista del contenido, el objeto. En cambio, εὐαγγέλιον (Mc 1,1) es el resumen del mensaje de Jesús considerado en su aspecto formal, es decir, kerygma.[615] Lucas, sin embargo, "ha avanzado sobre esta noción marcana en el sentido de que la Basileia es para él el aspecto formal en cuanto califica formalmente la misión de Jesús, y cuyo contenido es el kerygma cristologico, que es salvación para judíos y gentiles (contenido eclesiológico). De ahí que Lucas haya experimentado la necesidad de la trasposición de la Basileia en la terminología de la proclamación (Lc 4,43; 8,1; 16,16; Hch 8,12; 28,31), por cuanto en el kerygma cristológico están mutuamente implicadas la pasión y el cumplimiento".[616] El concepto de Basileia, por tanto, se amplía para

[615] Cfr. C. H. DODD, *La predicación apostólica y sus desarrollos,* Madrid 1974, p. 54.
[616] A. DEL AGUA PÉREZ, *El cumplimiento del Reino de Dios en la misión de Jesús: Programa del evangelio de Lucas (Lc 4,14-44),* EstBíb 38 (1979-80), p. 291.

tematizar la misión de Jesús considerada en conjunto desde su misterio pascual: muerte, resurrección, ascensión.

Lucas pudiera aplicar a Jesús, mediante el procedimiento derásico de actualización por sustitución, la metonimia que se encuentra en el Targum sustituyendo al nombre de Dios: *malkuta da-Yhwh* por la fórmula del TM "Yahveh es Rey".[617] Lucas, por tanto, haría entonces un *deráš de sustitución* en función de su tesis: Cristo es la αὐτοβασιλεία. Sin embargo con esta aportación rebasamos el planteamiento de este capítulo en torno al deráš de las palabras de Jesús para entrar en el deráš de tradiciones y textos del A.T.[618]

Mateo hace también deráš del concepto de Basileia a base de ampliar su contenido semántico. Mateo introduce la variante Βασιλεία τῶν οὐρανῶν. La ampliación de su sentido está en relación con el concepto mateano de verdadero Israel de que ya hemos tratado. En efecto, sólo puede hablarse de "Reino de Dios" allí donde el "señorío de Dios" (Βασιλεία τοῦ θεοῦ) ejerce ya en cierto modo su influjo presente (la Iglesia frente a la sinagoga). Por otra parte, este "señorío de Dios" está llamado a hacerse cósmico y universal (Βασιλεία τῶν οὐρανῶν) cuando Dios conduzca a "su pueblo" (dimensión histórico-salvífica) a su establecimiento definitivo. De ahí que "Reino de los cielos" no sea, en Mateo, sólo una metonimia del nombre de Dios sino que abarque también el señorío universal y escatológico de Dios.[619]

6. *Deráš de actualización en las parábolas*

De este tipo de deráš de palabras de Jesús seleccionamos solamente un ejemplo: *la parábola de las minas y pretendiente real de Lc 19,11-27.*

---

617 Cfr. G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, Leipzig 1930 (=Darmstadt 1965), p. 77: "...Diese Redeweise Gottesherrschaft ist auch die der Targume, welche *malkuta da-Yhwh* setzen, wo der hebräische Text davon redet, dass Jhvh König ist". Recientemente O. CAMPONOVO, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den Frühjüdischen Schriften*, Freiburg/Schweiz-Göttingen 1984.

618 Mi estudio del concepto lucano de Basileia según el método derásico, tema de mi tesis de doctorado en teología bíblica, lo publicaré próximamente con el título: *Evangelizar el Reino de Dios. Actualización derásica del concepto de Basileia en la obra lucana.* La aplicación del método derásico al estudio de dicho tema aparece ya en los artículos que cito en este libro.

619 A. KRETZER, *Die Herrschaft des Himmels und die Söhne des Reiches*, Stuttgart 1971.

Lucas parece, en efecto, haber efectuado un deráš de actualización uniendo dos parábolas en origen autónomas: parábola del pretendiente real y parábola de los talentos (Mt 25,14-30). De este modo, ofrece un sentido nuevo, derásico, al servicio de su concepción peculiar de la Basileia, tal como se desprende de Lc 19,11. Ambas parábolas se aplican a Jesús, quien por medio de su misterio pascual asciende al cielo, a modo de pretendiente al trono, para recibir la Basileia y un día volver (cfr. Lc 21,31; Hch 1,11) para exigir las cuentas a sus discípulos (cfr. Hch 1,8-11). Lucas, pues, hace un deráš de actualización en función de su tesis sobre la Basileia vinculada estrechamente al camino seguido por la Cristología.[620]

7. *Deducciones halákicas de disciplina eclesiástica a partir de una palabra del Señor en el evangelio de Mateo*

En el evangelio de Mateo se observa repetidas veces una forma peculiar de *hălaká* cuyo contenido se refiere a la regulación de la vida de la comunidad. El punto de partida es siempre un dicho de Jesús.

Así el fragmento de disciplina eclesiástica que contiene Mt 18,15-17 –dentro del discurso eclesiástico de Mt 18– parece haberse desarrolado en forma de hălaká a partir de la palabra del Señor de V 15: "si tu hermano llega a pecar, vete y repréndele, a solas tú con él. Si te escucha harás ganado a tu hermano". Otros casos de la misma índole son: Mt 5,22b: el insulto contra el hermano; Mt 5,34-36: prohibición de distintos tipos de juramento; Mt 19,12: tres tipos diferentes de eunucos; Mt 23,8-10: la prohibición de títulos honoríficos y su fundamentación; Mt 23,20-22: diferentes juramentos y su significado.[621]

---

[620] A. del Agua Pérez, *Deráš lucano de Mc 13...*, a.c., nota 610, pp. 299-301.
[621] W. Trilling, *El verdadero Israel.* La teología de Mateo, p. 166 ss. 171 s.

ANEXO

EL PAPEL DE LA "ESCUELA MIDRÁSICA" EN LA CONFIGURACIÓN DEL NUEVO TESTAMENTO *

UNA de las tareas fundamentales que son competencia del exegeta es la aplicación de los métodos de interpretación vigentes en cada época al estudio científico del texto bíblico. A este respecto, los resultados de la aplicación de los métodos histórico-críticos al N.T. se van paulatinamente completando con otros métodos: el análisis estructural en sus diversas corrientes y, particularmente, la metodología derásica por lo que se refiere a la *reclasificación* de las formas en función del medio socio-cultural y religioso en que tienen origen y configuración.

No es nuevo el que se relacionen sociología y Biblia[622] en tanto que la sociología científica proporciona importantes instrumentos de análisis para el conocimiento del entorno y ambiente en que se proclama y escribe lo que posteriormente se convirtió en el texto canónico del N.T. La sociología, en efecto, ofrece las leyes fundamentales a que están

---

* Este "anexo", en torno a la "escuela midrásica" como medio creativo de la configuración del N.T., es el resultado de la ampliación y desarrollo de dos comunicaciones orales. La primera, presentada en la reunión anual de la Institución "San Jerónimo" para la Investigación Bíblica, tenida en Valladolid en septiembre de 1984 y, la segunda, leída en el VII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra del 10 al 12 de abril de 1985.

622 La relación de los estudios sociológicos con la Biblia se remonta a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Los autores relacionan, a este respecto, la historia de Israel con la de la antigüedad y utilizan ciertas categorías sociológicas. Así p. e. J. FENTON, *Early hebrew Life: A Study in Sociology,* London 1880; J. WELLHAUSEN, *Reste Arabischen Heidentum,* Berlín 1897 (1961³). Aspectos sociológicos aparecen también en obras de M. Noth, A. Alt y F. Albright. Por lo que respecta al N.T., los métodos histórico-críticos aplicaron también categorías sociológicas al análisis de la primera comunidad. Una aplicación directa de los métodos sociológicos al estudio de las primeras comunidades cristianas: G. THEISSEN, *Soziologie des Urchristentums,* Tübingen 1979; A. J. MALHERSE, *Social Aspects of Early Christianity,* Louisiana 1977... etc.

sujetos los fenómenos sociales (función heurística). Sus modelos de análisis, que permiten conocer las instituciones y su funcionamiento, pueden también aplicarse al estudio de la Biblia en tanto que sus instituciones y funcionamiento están sujetos a un comportamiento asumible por el método sociológico.

En este breve estudio se pretende únicamente aplicar al estudio del N.T. el concepto sociológico de 'papel social' como instrumento de análisis que permita conocer mejor el *medio creativo* en que surgen los diversos escritos que lo componen, los grupos de trabajo o escuelas, sus funciones y posible estructuración dentro del primitivo cristianismo. Se trata, dicho con otras palabras, de buscar un concepto de *Sitz im Leben* más concreto que el propuesto por los métodos histórico-críticos.

Para ello, se toma como punto de partida la noción sociológica de 'papel social' en general y la de papel de los 'intelectuales' en particular. Posteriormente, se tratará de hallar su verificación en la índole de los escritos del N.T., y en los diversos grupos que parecen estar a la base del mismo: La escuela de Mateo, Lucas, la escuela targúmico-midrásica de Juan, el papel intelectual de Pablo en el desarrollo del primitivo cristianismo ...

1. La noción sociológica de "papel intelectual"

El concepto de *papel social* pretende destacarse como una unidad sociológicamente irreductible de la estructura social y, por tanto, como el más importante instrumento de análisis en las tareas de su estudio y conocimiento. A este respecto, por *papel social* viene a entenderse "el hecho de que un individuo se destaca y perfila socialmente en la medida en que cumple determinadas tareas o funciones, las cuales encuentra las más de las veces dadas y definidas por la sociedad en que vive".[623]

---

[623] J. Medina Echevarría, "Papel Social", en *Diccionario de Ciencias Sociales* (Instituto de Estudios Políticos), S. del Campo - J. F. Marsal y J. A. Garmendia (Edits.), Madrid 1976, II, pp. 426-428. *426.* También R. H. Turner, "Papel social. II: Aspectos sociológicos", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales,* dirigida por D. L. Sills, Madrid 1979, vol. 7, pp. 560-564.

El papel intelectual destaca dentro del grupo social por la función de creatividad y originalidad a partir de las propias tradiciones. A ello va unida también una labor crítica por medio de la cual se expresa la identidad y autoconciencia del grupo frente al entorno.[624]

2. ¿ES APLICABLE ESTE MODELO SOCIOLÓGICO DE "PAPEL SOCIAL" A LOS GRUPOS QUE ESTÁN A LA BASE DEL PROCESO DE FORMACIÓN DEL NUEVO TESTAMENTO?

La aplicación del modelo sociológico de "papel social" al N.T. puede, sin duda, iluminar aún más su proceso de formación ya puesto de relieve por los métodos histórico-críticos.

En efecto, el conjunto del N.T. muestra una profunda elaboración de la tradición veterotestamentaria que no ha podido ser fruto de la casualidad ni de personas aisladas. La conexión de rabinismo y N.T., puesta de relieve por la investigación científica, lo corrobora.[625] Por ello, puede, con razón, suponerse una ingente tarea de grupos dedicados a una profunda labor de estudio en orden a presentar el nuevo acontecimiento en un "medio" cultural y religioso común con el judaísmo antiguo.[626]

---

624 P. L. VERDÚ, "Intelectual", en: *Diccionario de Ciencias Sociales,* I, pp. 1134-1139; E. SHILS, "Intelectual", en *Enciclopedia Internacional de las ciencias sociales,* vol. 6, pp. 136-149.

625 He aquí algunas de las obras más recientes que ponen de relieve la conexión de rabinismo y Nuevo Testamento: R. LE DÉAUT, *La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII, 42,* Roma 1963; M. MCNAMARA, *Targum and Testament. Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible: A Light on the New Testament,* Shannon-Ireland 1972; M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Tradiciones mesiánicas en el targum palestinense. Estudios exegéticos,* Valencia-Jerusalén 1981; A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Targum y resurrección. Estudio de los textos del targum palestinense sobre la resurrección,* Granada 1978; G. MANESCHG, *Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21, 4-9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur. Eine Traditionsgeschichtliche Studie,* Frankfurt 1981.

Los nombres de P. Billerbeck, G. F. Moore, J. Bonsirven, W. D. Davies, D. Daube, H. J. Schoeps, A. Díez Macho, R. Le Déaut... están ligados al estudio de la relación rabinismo-Nuevo Testamento.

626 Cfr. R. LE DÉAUT, [En el umbral de la vida cristiana]. *La vida religiosa y social* y *Targum, Midrash y exégesis judía antigua,* en: "Introducción a la Biblia. Introducción crítica al Nuevo Testamento", I, Barcelona 1983, pp. 101-127 y 129-134.

La labor de despegue que realiza el cristianismo naciente con respecto al judaísmo no parece fuese cosa de un instante y exenta de dificultades.[627] Antes bien planteaba una serie de problemas a los que urgía dar respuesta si se quería legitimar ante los demás judíos el nuevo movimiento nacido de la propia tradición judía, con pretensiones de haber heredado el "Pueblo" y el "Reino" (cfr. Mt 21,43).[628]

Hay, pues, que suponer con todo fundamento que grupos de investigación llevaran a cabo la trasposición de la tradición veterotestamentaria en función de Jesús de Nazaret: ¿Cómo se habían cumplido las antiguas promesas? ¿Cómo presentar la persona de Jesús? ¿Cómo aplicar a situaciones nuevas la tradición que venía de Jesús? Todas estas preguntas se refieren, sin duda, a una tarea típicamente intelectual.

Se trataba, en definitiva, de una labor crítica de identificación del grupo cristiano frente al judío.

Este panorama, así enunciado, apunta a la existencia de grupos o escuelas quedadas en el anonimato ("no os hagáis llamar rabbí" Mt 23,8-10), que tuvieron la función de investigar y estudiar las Escrituras. ¿Puede esta misión ser bien interpretada aplicándole el concepto sociológico de "papel intelectual" a que se ha hecho referencia?

Se trata, a continuación, de presentar esta función investigadora tal como nos la ofrece primero un breve rastreo por el N.T. para, seguidamente, tratar de identificar brevemente algunos, al menos, de los distintos grupos o escuelas subyacentes al mismo.

3. La interpretación de la Escritura como función asumida dentro del N.T.: Textos

Los cristianos, tal como aparece en los sumarios del libro de los Hechos de los Apóstoles (Hch 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16), se sienten desde el principio sociológicamente identificados: *"Acudían asiduamente a la enseñanza de los Apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones"* (Hch 2,42). Ahí se encuentran enunciados

---

[627] Cfr. L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Ein Aufriss der Urgeschichte der Kirche,* Gütersloh 1954; R. Schnackenburg, *Das Urchristentm,* en: J. Maier - J. Schreiner (Edits.), *Literatur und Religion des Frühjudentums,* Würzburg 1973, pp. 284-309 (bibliografía).

[628] Cfr. W. Trilling, *El verdadero Israel. La Teología de Mateo,* Madrid 1974.

esquemáticamente los cuatro elementos que identifican sociológicamente a la comunidad cristiana como grupo diferenciado y constituido.

De estos cuatro elementos diferenciales de la comunidad cristiana interesa destacar en este estudio "la doctrina de los Apóstoles" (διδαχή τῶν ἀποστόλων) en cuanto que presenta claros rasgos del papel preponderante que la función "intelectual" jugó en la primera comunidad cristiana de Jerusalén. En efecto, por "doctrina de los Apóstoles" no parece deba entenderse aquí todavía la proclamación de la buena nueva a los paganos, sino fundamentalmente la interpretación cristológica del A.T., a partir de la resurrección, unida a la tradición de Jesús.[629]

Es el midráś cristiano orientado a los propios judíos con vistas a su conversión. Se trata, pues, no sólo del contenido de la tradición apostólica sino de una función desarrollada por los Apóstoles que se extendía no sólo a la celebración de la cena del Señor sino también al templo (Hch 4,1; 5,21.42).[630] Posteriormente será designada como "didaskalía" (1 Co 12,28s; Ef 4,11; cfr. 2 Tm 4,2s; Hb 6,2; 2 Jn 9s).

Este "papel" de interpretación de la Escritura como función intelectual dentro del N.T. se encuentra referido explícitamente en Mt 13,51-52: *"¿Habéis entendido todo esto?" Dícenle: "sí". Y él les dijo: "por esto, todo escriba que se ha hecho discípulo del Reino de los Cielos es semejante al dueño de una casa que saca de sus arcas lo nuevo y lo viejo".*

En Mt 13,52 Jesús se refiere a la exposición de la Escritura, es decir, al deráš cristiano. A este respecto, δία τοῦτο de 52 se refiere a lo anterior: VV 47-50, o quizás a todo el cap. 13, como enseñanza fundada en la Escritura, el nuevo deráš cristiano. En efecto, así como Jesús desemboca en un nuevo deráš cristiano a partir de la Escritura, interpretada ahora en función de su peculiar relación con el Reino, así también todo aquél que está versado en las técnicas y principios de

---

629 Así G. STÄHLIN, *Die Apostelgeschichte*, en: *Das Neue Testament Deutsch*, II, Göttingen 1979, p. 56; B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala 1961, p. 245. Señala Gerhardsson a este respecto que la διδαχή τῶν ἀποστόλων es un concepto prácticamente idéntico a la διακονία τοῦ λόγου, pp. 243-245. Que la διδαχή τῶν ἀποστόλων se refiere también a la interpretación cristológica del Antiguo Testamento lo corroboran: Hch 13,13ss; 17,1ss ("Pablo discutió con ellos basándose en las escrituras, explicándoles y probando que..."; 17,11; 8,26ss: VV 30-31.35...).

630 HÄNCHEN, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1968[6], p. 153 y nota 3.

interpretación bíblica llegará al deráš cristiano en razón de la nueva situación existencial que le viene de su relación con el "Reino de los cielos" como cuerpo de doctrina. *"¿Habéis entendido todo esto?"*. Solamente esto es comprensible si se acepta la vinculación de Jesús con el Reino de los Cielos. En consecuencia, todo el que entre a formar parte del Reino y exponga la Escritura, sacará cosas nuevas sin que por ello pierdan su validez las antiguas (cfr. Mt 5,17).[631]

Otra clara muestra de esta función de interpretación de la Escritura, a partir del Kerygma cristológico, se encuentra en el relato lucano de los dos discípulos camino de Emaús: "Empezando por Moisés y continuando por los profetas, les explicó (διερμήνευσεν) lo que había sobre él en todas las Escrituras" (Lc 24,27). En esta breve sentencia se descubre con claridad la interpretación cristiana de la Escritura como tarea específica. En el centro de la misma se encuentra la palabra "hermenéutica". Se trata de la tarea que supone el deráš cristiano. A ella se alude en forma general pero que deja traslucir un cometido claramente asumido por el grupo cristiano.[632]

Claros rasgos de esta función del estudio existente en las comunidades cristianas consistente en la interpretación de la Escritura, se encuentran en Jn 5,39: *"Vosotros investigáis (ἐραυνᾶτε) las Escrituras, ya que creéis tener en ellas vida eterna; ellas son las que dan testimonio de mí"*. El verbo ἐραυνάω empleado aquí es una expresión típica y hasta técnica en el judaísmo sectario de Qumrán para designar el estudio de la Escritura.[633]

La sentencia contenida en Jn 5,39 (cfr. 7,52) se refiere a la interpretación de la Escritura como una tarea asumida dentro de la comunidad cristiana en la disputa entre cristianismo y judaísmo planteada en

---

[631] Así J.-W. DOEVE, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts,* Assen 1953, p. 103 s.

[632] Cfr. P. SCHUBERT, *The Structure and Significance of Luke 24,* en: *Neutestamentlichte Studien.* Mélanges R. Bultmann, W. ELTESTER (Edit.), Berlín 1954, pp. 165-186; J. DUPONT, *L'utilisation apologétique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes,* EThL 29 (1953) 289-327; B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript,* pp. 225-234; J. ERNST, *Schriftauslegung und Auferstehunsgblaube bei Lukas,* en: *Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutic des Neuen Testaments und im Neuen Testament,* München-Padernborn-Wien 1972, pp. 177-192.

[633] La expresión técnica es *drš,* cfr. STRACK-BILLERBECK, II, p. 467. De "investigar la Torá" se trata en 1QS 1,1ss; 5,7ss; 6,6ss; 8,11ss.

tiempo del evangelista. Se trata de la investigación mesiánico-cristológica de la Escritura (el deráš cristiano).[634]

En *los escritos paulinos* abundan las muestras de interpretación de la Escritura como tarea conscientemente asumida tanto por el mismo Pablo como por aquellos que ostentan en las comunidades por él fundadas alguno de los carismas relacionados con el magisterio. En efecto, la formación recibida por Pablo en Jerusalén (Hch 22,3), en la doctrina del judaísmo de línea farisaico-rabínica, le proporcionó el conocimiento de la Escritura y su interpretación. Esta es una de las influencias indiscutibles que hubo en Pablo.[635] La luz de la fe, recibida en el camino de Damasco, le proporcionó el nuevo punto de referencia en función del cual había que interpretar ahora toda aquella tradición rabínica.

Sin entrar aquí en el complicado problema que plantean las cartas de Pablo acerca de la distinción de los diversos carismas y sus funciones, sí parece poder sostenerse que los carismas y cargos de magisterio, a saber, aquellos relacionados con la inteligencia: *Apóstoles, profetas, evangelistas, pastores* y *maestros* (1 Co 12,28s; Ef 4,11; 2,20; 1 Tm 1,7; 2 Tm 1,11; cfr. Hch 13,1. 16-41), tuvieron que estar relacionados de algún modo con la inrerpretación de la Escritura,[636] así como con la aplicación de la tradición de Jesús a situaciones nuevas en tanto que normativa al mismo nivel que el A.T.

---

634 Así R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan,* II, Barcelona 1980, p. 183; B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript,* p. 233.

635 Entre la amplia bibliografía que investiga el trasfondo judío-rabínico de los escritos de Pablo: W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology,* London 1948; Íd., *Jewish and Pauline Studies,* London 1984; J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne,* París 1939; H.-J. SCHOEPS, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Traditionsgeschichte,* Tübingen 1959 (= Darmstadt 1972).

636 Cfr. Particularmente E. E. ELLIS, *Prophecy and Hermeneutic,* Tübingen 1978, en especial: II *Prophecy as Exegesis,* pp. 147-253; también K.-H. RENGSTORF, Διδάσκω, κτλ, TWNT, II, pp. 138-168. *147-150. 160-163;* X. LÉON DUFOUR, *Enseñar,* en: "Diccionario del Nuevo Testamento", Madrid 1977, p. 195 s.

4. LA "ESCUELA", SITZ IM LEBEN DE LA PRIMITIVA IGLESIA EN QUE SE CONFIGURA EL NUEVO TESTAMENTO

El ambiente de estudio del texto sagrado a que nos remiten los textos considerados anteriormente, unido a los resultados de las investigaciones que relacionan rabinismo y N.T., remite el planteamiento de la configuración del N.T. a un medio creativo de índole escolar.

Ello ha conducido a reconsiderar el *Sitz im Leben* propuesto inicialmente por el método de la historia de las formas para la elaboración de la tradición evangélica.[637]

a) *El "Sitz im Leben", un concepto sociológico*

Es de sumo interés para el fin que persigue este estudio destacar el "Sitz im Leben" como un concepto sociológico no reductible al simple hecho histórico. En este sentido ya R. Bultmann recordaba que el "Sitz im Leben" no es un acontecimiento aislado sino una situación típica o modo de comportamiento en la vida de una comunidad.[638]

M. Dibelius había considerado la "Predicación" como el "Sitz im Leben" exclusivo de la configuración de la tradición evangélica.[639] R. Bulmann introdujo en su día una crítica a la posición de M. Dibelius en el sentido de que consideraba una exageración el pretender reducir a la predicación la situación vital de toda la producción literaria de la primitiva comunidad. Ello imposibilitaba –siempre según Bultmann– la intelección de muchas perícopas que presentan el carácter de "instrucción" o "disputa". La apologética, la polémica, la creación de la comunidad y la disciplina hay que contarlas como situaciones que influirán en la producción literaria.[640]

R. Bultmann, sin embargo –y su escuela después– retrasaba el conjunto de la labor creadora de la comunidad cristiana hasta la fase

---

637 M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums,* Tübingen 1919, 1971⁶ (Trad. española: *La historia de las formas evangélicas,* Valencia 1984); R. BULTMANN, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition,* Göttingen 1921, 1970⁸.

638 R. BULTMANN, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition,* p. 4.

639 M. DIBELIUS, *La historia de las formas evangélicas,* pp. 23-43.

640 R. BULTMANN, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition,* p. 64.

del cristianismo helenista. De ahí que en su clasificación de las formas aparezcan modelos propios de la literatura helenística.[641]

La investigación que ha relacionado rabinismo y Nuevo Testamento ha ido introduciendo una corrección al "Sitz im Leben" propuesto por los autores que inicialmente aplicaron el método de historia de las formas al N.T. El trasfondo de la labor de estudio (escuela) que está a la base de la configuración del N.T. hay que buscarlo en el propio judaísmo, su talante (midrásico) e instituciones socio-culturales y religiosas.[642]

b) *La "escuela", medio creativo del primitivo cristianismo*

El medio creativo en que la primitiva cristianidad lleva a cabo su labor literaria hay que buscarlo en el marco *escolar* donde el "escriba" cristiano efectúa su trabajo de recopilación, creación y sistematización de los materiales.[643]

En la utilización de este medio creativo, el cristianismo está en continuidad con la tradición judía de que procede y en la que se siente inserto. De ahí que los cristianos venidos del judaísmo siguiesen utilizando unos mismos principios y procedimientos de investigación bíblica. La diferencia está en que en el puesto de la Torá entran ahora la Persona y la Palabra de Jesús. El estudio, pues, de la tradición veterotestamentaria lo realizarán los cristianos en función de Jesús y su Palabra.

¿Cómo se opera este cambio en el cristianismo naciente: *de la Torá a Jesús?*

En un principio, la comunidad de discípulos se atiene a la más estricta observancia de la Ley (Hch 3,1; 10,14; 11,25; 21,20) dentro de la comunidad de Israel (Hch 2,46; 3,1). De ahí que externamente aparezca como un grupo más de sectarios

---

641 La terminología de R. BULTMANN es "Glaubenslegende" (leyenda); M. DIBELIUS habla de "mito": *La historia de las formas evangélicas,* pp. 257-274.

642 De entre la bibliografía que se cita en este trabajo hay que destacar: B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript...*

643 Así para Mateo: K. STENDAHL, *The School of St. Matthew,* Uppsala 1954. Este es el planteamiento también para el problema del "autor" del cuarto evangelio que se observa en: R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan,* I, Barcelona 1980, pp. 129-133.

judíos. Sin embargo, la primitiva comunidad se comprendió a sí misma como Iglesia en sentido esencial, es decir, el *Pueblo* heredero de la promesa. En su seno había acontecido el hecho escatológico esencial de la resurrección de Cristo, apercibido a través de las apariciones. Jesús había sido confirmado por Dios como el Mesías a quien se referían las promesas. A este reconocimiento es convocado el pueblo judío a partir del Kerygma propuesto por la vía del testimonio apostólico. El sentido histórico-salvífico del acontecimiento es presentado a través de la Escritura (1 Co 15,3-4).

A partir de la resurrección, pues, la comunidad se siente como "el Nuevo Israel". No como otra religión distinta sino la comunidad escatológica en quien desemboca la historia de salvación.

El cambio *hermenéutico* que produce la resurrección en los discípulos hace que desde el comienzo los cristianos empiecen la ingente tarea intelectual de fundamentación, justificación y presentación del Mesías Jesús en base a las antiguas tradiciones.[644]

Consecuencia de que el cristianismo primitivo se comprendiera a sí mismo a partir de la tradición judía fue que se sirviera de los hábitos adquiridos en las instituciones propias del judaísmo para la exposición y desarrollo del kerygma: *bet ha-séfer; bet ha-midráš* y *kenéset.*

Al comienzo de la era cristiana había en el judaísmo dos tipos de escuela de la Torá: en la primera, *bet ha-séfer,* se impartía la instrucción elemental en la Ley escrita *(miqrá);* en la segunda, *bet ha-midráš*, se impartía la enseñanza superior en la Ley oral y escrita.

De los orígenes de ambas escuelas no es fácil hablar. El *bet ha-séfer* parece que comenzó como una institución privada, probablemente sobre la base de que no todo judío estaba preparado para cumplir con la obligación de instruir a sus hijos en la Torá (Dt 6,7s; 11,19). Esta misión la desarrollaron entonces los *soférim.* Posteriormente, en época cristiana, fue una institución controlada y organizada públicamente en conexión con la sinagoga.

---

644 Cfr. L. GOPPELT, *Christentum und Judentum...,* o.c. en nota 627, pp. 72-75; también: J. DORE - P. GRELOT - M. CARREZ, *De la Tôrah au Messie.* Mélanges Henri Cazelles, Desclée-Paris 1981.

Los escritos de Qumrán han aportado luz nueva a lo que ya se conocía acerca de este sólido estudio de la Ley entre los judíos. Así se encuentra la expresión "buscar (a Dios) en la Torá" (1QS 1,1ss; 5,7ss; 6,6ss; sobre la importancia del estudio de la Torá: 1QS 2,3; 4,2; 5,11.21.23). Sin embargo, ni en Filón o Flavio Josefo ni en Qumrán se hace mención del *bet ha-séfer.*

Los testimonios de la existencia de escuelas elementales en Israel antes de la caída del segundo templo proceden de la tradición rabínica (TP *Megillá* 3,1; TB *Kettubim* 105a; TB *Giṭṭim* 58a; Cant R 5,12). La misión de dicha escuela elemen tal era iniciar en la correcta lectura de la Ley escrita, su memorización y cantilación y, quizá, la traducción o *Targum.*[645]

Bajo la designación de *bet ha-midrás* se encierra una amplia gama de escuelas que va desde las escuelas bastante elementales hasta las academas de Palestina y Babilonia. Es claro, que, al comieno de nuestra era, había escuelas superiores de este tipo dentro del judaísmo, dedicadas al midráš de la Ley tanto oral como escrira. Baste recordar las dos más famosas: el *bet Hillel* y el *bet Sammay.*

Aunque el origen de esta escuela superior sea también oscuro, parece claro, sin embargo, que un estudio de la Torá tiene que haberse llevado a cabo en torno al templo en Jerusalén en los siglos que van desde el exilio hasta la destrucción del segundo templo. Su dedicación particular era la *hălaká* o partes legislativas de la Ley.[646]

En cuanto a la *Kenéset* (sinagoga) baste decir que su importancia para el estudio del Nuevo Testamento está fuera de duda. Primero, por la preponderancia que en los últimos años ha adquirido el estudio del Targum en orden al conocimiento de una parcela tan importante como es la tradición sinagogal en el judaísmo. En segundo lugar, porque tras los modos de lectura de la sinagoga se esconde la interpretación de muchos textos a través de cuyo prisma los cristianos entendieron la persona de Jesús.[647]

---

645 Cfr. entre otros, B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript,* pp. 56-66; G. STEMBERGER, *Das Klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen* (70 n. Chr. 1040 n. Chr.), München 1979, pp. 109-115.

646 Cfr. B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript,* pp. 85-92; G. STEMBERGER, *Das klassische Judentum,* o.c. nota 645, pp. 115-120.

647 Cfr. CH. PERROT, *La lecture de la Bible. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et de fêtes,* Hildesheim 1973; A. DEL AGUA PÉREZ, *La sinagoga: orígenes, ciclos de lectura y oración. Estado de la cuestión,* EstBíb 41 (1983) 341-366.

De la "escuela" como medio creativo de la literatura neotestamentaria se viene hablando ya casi todo el siglo. A. Fridrichsen hablaba de la *haburá* (fraternidad) como medio en el que había surgido el cuarto evangelio en la Escuela de Éfeso.[648] Asímismo, E. Stendahl proponía para la redacción del evangelio de Mateo, una escuela formada por rabinos conversos.[649]

Parece claro, por lo demás, que tuvo que haber una línea de continuidad entre el *método* utilizado por Jesús y el de las 'escuelas' que están a la base del N.T. A este respecto, las fuentes no sugieren que Jesús utilizara un método radicalmente distinto del que era normal en el medio en que enseñaba.[650] K. Stendahl habla de una línea ininterrumpida desde la escuela de Jesús, por vía de la enseñanza de los Apóstoles, los métodos de Pablo, el evangelio básico de Marcos, hasta las escuelas de Juan y Mateo que representan ya una elaboración más acabada junto con una ingeniosa y compleja interpretación de la tradición veterotestamentaria.[651]

A continuación se presenta brevemente la función escolar –de estudio– llevada a cabo por algunos de los grupos que parecen estar a la base de los diversos libros del N.T. Es evidente que estos grupos –si se exceptúa el caso del Pablo– han quedado en el anonimato. Sin embargo, el estudio interno del N.T. permite la aproximación a algunos de ellos cuya labor culminó en la elaboración final de la tradición propia del N.T.

La escuela de Mateo

En su obra *The School of St. Matthew,* K. Stendahl sostiene que tras algunos rasgos particulares de Mt como son: su peculiar sistematización del material evangélico, su inclinación a la casuística (18,10-35; 19; cfr. 16,19) más que a los principios generales, su reflexión sobre el puesto y

---

[648] A. FRIDRICHSEN, *Johannesevangeliet,* Stockholm 1939.

[649] K. STENDAHL, *The School of St. Matthew,* Uppsala 1954.

[650] Así: R. BULTMANN, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition:* "Angesischts des Gesamtbestandes der überlieferung wird man kaum bezweifeln, dass Jesus als Rabbi-gelehrt, 'Schüler' gesammelt und disputiert hat", p. 52; B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript,* pp. 324-335. *326.* K.-H. RENGSTORF, Διδάσκω, κτλ, TWNT, II, p. 142.

[651] K. STENDAHL, *The School of St. Matthew,* p. 34.

los deberes de los líderes de la comunidad y, sobre todo, su peculiar interpretación del Antiguo Testamento reflejada en las "Formula-Quotation", se orientan en la dirección de que este evangelio ha sido obra de una escuela, una comunidad de maestros y líderes de la Iglesia, semejante en algunos aspectos a la comunidad de Qumrán. En ella, el estudio escolar del Antiguo Testamento fue emprendido con el objeto tanto de comprender los acontecimientos de la vida de Jesús, como las diversas situaciones de la vida de la Iglesia a la luz del Antiguo Testamento (cfr. Mt 13,52). Esta escuela utiliza un tipo de exégesis similar al *midrāš pēšer* utilizado por la comunidad de Qumrán en su interpretación de Habacuc.

Este método midrásico se caracteriza por la libertad en su tratamiento del texto con el fin de acomodarlo a los distintos hechos con los que pretende ponerlo en relación. A este respecto, K. Stendahl analiza detenidamente las "Formula Quotation" y en particular Mt 12,18-21 (Is 42,1-4) y Mt 27,9-10 (Za 11,12-13).[652]

Los exegetas han puesto también de relieve el elemento polémico de la discusión de la comunidad de Mt con el judaísmo de su tiempo y, más en concreto, con la sinagoga (Mt 10,17-23).[653] De ahí que la discusión se libre en el campo de la interpretación midrásica del Antiguo Testamento (cfr. Mt 21,43).

La escuela targúmico-midrásica de Juan

La propuesta de una escuela existente tras el cuarto evangelio fue hecha pro W. Heitmüller ya en 1914 con la intención de determinar el autor del evangelio.[654] W. Bousset consideró ya la función de la escuela en el contexto de la vida de la primitiva Iglesia.[655] A. Fridrichsen sostenía en 1939 que el evangelio de Juan fue elaborado en la escuela

---

[652] Ibíd., pp. 107-115 y 120-127.

[653] Así L. GOPPELT, *Christentum und Judentum*, o.c., en nota 627, pp. 178-185. Tras el "escriba" de Mt. 13,52 puede ocultarse la personalidad del autor de Mt: un rabino converso: E. VON DOBSCHÜTZ, *Matthäus als Rabbi und Katechet*, ZNW 27 (1928) 338-348.

[654] W. HEITMÜLLER, *Zur Johannes-Tradition*, ZNW 15 (1914) pp. 189-209. *207*.

[655] W. BOUSSET, *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Göttingen 1915, p. 316.

joánica de Éfeso.[656] No es posible estudiar las características de este *grupo* desde la crítica histórica directa. Hay que partir de la contextura interna de los diversos libros (Jn; 1.2.3 Jn y Ap) para percibir el medio intelectual creativo de que depende.

La amplia literatura dedicada en los últimos años al evangelio de Juan, manifiesta su profundo enraizamiento en la tradición judía, tanto bíblica como extrabíblica.[657] A este respecto, la escuela parece ofrecer la gran síntesis de la tradición neotestamentaria. Sin embargo, el entorno intelectual de dicha escuela parece ser múltiple, llegando incluso a los albores del gnosticismo.[658]

La razón de calificar a esta escuela como targúmico-midrásica se debe a las abundantes influencias que muestra de la tradición targúmica: el prólogo (Jn 1,1-18) con el concepto teológico de *Memrá* en su función reveladora, así como las sucesivas aplicaciones del concepto teológico targúmico *'Iqar Šekiná* (Gloria de la Presencia) a través de expresiones unidas a "permanecer", "habitar"; la referencia a Tg palestinense Gn 3,15 en Ap 12,17 dentro del relato de la visión de la mujer y la serpiente...; la aplicación a Jesús de la visión de Jacob de Gn 28,10-17 con una alusión a Gn 28,12 en Jn 1,15, etc.[659]

La actividad literaria de la escuela de Jn se muestra particularmente en la trasposición cristiana de las grandes tradiciones de Israel por medio de discursos que constituyen su armazón narrativo.

La cristología del cuarto evangelio está lleno de motivos del Antiguo Testamento: la designación de Cristo como "cordero de Dios" (1,29.36; cfr. 19,36) a base de combinar las tradiciones del cordero pascual y del Siervo de Yahveh; el Hijo del Hombre de la tradición apocalíptica; los discursos en que se hallan insertas las fórmulas de identificación: "yo

---

[656] Cfr. nota 648; también R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan, I-XII,* Madrid 1979, habla de "una escuela de pensamiento" (p. 100-118) subyacente al cuarto evangelio; Íd., *La comunidad del discípulo amado. Estudio de eclesiología juánica,* Salamanca 1983; R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan,* I, 129-133.

[657] Cfr. p. e. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan, I,* pp. 149-163; R. E. BROWN, *El evangelio según Juan,* I-XII, pp. 67-74 (bibliografía); C. E. BARRET, *Das Johannesevangelium und das Judentum,* Stuttgart 1970.

[658] Cfr. C. H. DODD, *Interpretación del cuarto evangelio,* Madrid 1978; también R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan,* I, pp. 147-179 y R. E. BROWN, *El evangelio según Juan, I-XII,* pp. 58-74.

[659] Cfr. p. e. MCNAMARA, *Targum and Testament. Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible: A Light on the New Testament,* Shannon 1972, pp. 142-159; recientemente: J. BONNET, *Le "midrash" de l'évangile de Saint Jean,* Paris 1982².

soy el buen pastor" (Jn 10); "yo soy la vid verdadera" (15,1-8);[660] "Yo soy el pan de vida" (Jn 6);[661] la designación de Cristo con un nombre de Dios del Antiguo Testamento: "Yo soy"...[662] etc.

Las tradiciones del éxodo: los milagros teologizados como "signos" a través del midrāš de Sb 10ss en torno a las plagas; la tradición de la serpiente de bronce de Nm 21,4-9 como tipo de la exaltación de Cristo en la cruz;[663] el maná como prefiguración de la Eucaristía (Jn 6).

La aplicación de la profecía de la Nueva Alianza de Jr 31,31-34 en Jn 13-17 y 1 Jn.

La trasposición de las fiestas principales del calendario judío: Pascua, Tabernáculos, Pentecostés...[664]

La escuela de Lucas

La composición de Lc-Hch muestra una elaboración de tipo escolar basada también en el estudio de las Escrituras.

La lección de hermenéutica midrásica cristiana la ofrece Lucas en el cap. 24 de su evangelio. A modo de programa ofrece los principios generales que desarrollará posteriormente en el libro de los Hechos: "Y empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras" (Lc 24,27); "así está escrito que el Cristo padeciera y resucitara de entre los muertos al tercer día y se predicara en su nombre la conversión para el perdón de los pecados a todas las naciones empezando desde Jerusalén" (Lc 24,47).[665]

Este principio de interpretación del A.T. que se resume en la fórmula "según las Escrituras" contiene para Lucas el *sentido* y la

660 R. Borig, *Der Wahre Weinstock*, München 1967.
661 P. Borgen, *Bread from Heaven*, Leiden 1965.
662 C. H. Dodd, *La interpretación del cuarto evangelio*, Madrid 1978, pp. 104-107.
663 H. Maneschg, *Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21,4-9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur*, Frankfurt 1981; cfr. A. de Agua Pérez, *A propósito de la obra de Maneschg sobre la tradición derásica de la serpiente de bronce (Nm 21)*, EstBíb 42 (1984) 203-216.
664 J. Luzárraga, *Presentación de Jesús a la luz del Antiguo Testamento en el Evangelio de Juan*, EstE 51 (1976) 497-520.
665 Cfr. nota 632.

función del A.T.: el sentido es Cristo y la función es hacer comprensible su misterio.[666]

Lucas ha proyectado en la vida de Jesús la hermenéutica de los cristianos en base a que estima que el testimonio de la Escritura recibe su peso a partir de la resurrección. El conjunto Lc-Hch muestra con claridad esta actividad "escolar".[667] Así p. e. Lc 1-2 está lleno de motivos veterotestamentarios;[668] El "programa cristológico" lo expone el evangelista a partir de Is 61,1-2 en Lc 4,18s donde refleja también su conocimiento de la tradición exegética subyacente al mismo...[669] etc. Pero el lugar donde se manifiesta más la índole escolar del método de elaboración de la obra lucana es en los discursos kerigmáticos del Libro de los Hechos de los Apóstoles.[670] El recurso al A.T. se verifica en la obra lucana en base, sobre todo, al esquema promesa-cumplimiento.

Comenta K. Stendahl que Lucas ofrece una clave para el esclarecimiento de la primitiva escuela cristiana en el uso que hace del término ὑπηρέτης, particularmente cuando en el prólogo a su evangelio hace referencia a los ὑπηρέται τοῦ λόγου (Lc 1,2). Según Hch 13,5 Marcos estuvo con Pablo y Bernabé como ὑπηρέτης cuando aquellos predicaban el evangelio en las sinagogas de los judíos. Lc 4,20 utiliza el mismo término traduciendo a *hazzan.* Éste, en la sinagoga no tenía sólo el oficio de cuidar de los rollos del texto sagrado sino que además era la persona que daba la primera instrucción en la lectura de la Ley. En Lc 1,2 ὑπηρέται τοῦ λογου serían, por tanto, los instructores. Con ello, se

---

[666] Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, *El Antiguo Testamento incorporado al Nuevo,* en: "Comentarios a la Constitución 'Dei Verbum' sobre la divina revelación. Concilio Vaticano II", (BAC 284), Madrid 1969, pp. 533-575.

[667] Cfr. M RESE, *Alttestamentliche Motive in der Theologie des Lukas,* Gütersloh 1969.

[668] Cfr. R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías.* Comentario a los relatos de la Infancia, Madrid, 1982, pp. 239-519.

[669] L. C. CROCKET, *The Old Testament in the Gospel of Luke with Emphasis on the Interpretation of Isaiah 61,1-2,* Brown University, 1966; A. DEL AGUA PÉREZ, *El cumplimiento del Reino de Dios en la misión de Jesús: Programa del evangelio de Lucas (Lc 4,14-44),* EstBíb 38 (1979-80) 269-193.

[670] Los textos. Hch 2,14-39; 3,12-26; 4,9-12; 5,30-32; 10,34-43; 13,16-38; cfr. E. E. ELLIS, *Midrashartige Züge in den Reden der Apostelgeschichte,* ZNW 62 (1971) 94-104; J. W. BOWKER, *Speeches in Acts: A Study in Proem and Yelammedenu Form,* NTS 14 (1957-68) 96-111; D. GOLDSMITH, *Acts. 13,36-37: A Pesher on 2Sm 7,* JBL 87 (1968) 321-324; M. DUMAIS, *La langage de l'évangelisation. L'annonce missionaires en milieu juif (Actes 13,16-41),* Tournai-Montréal 1976; J. W. DOEVE, *Jewish Hermeneutic in the Synoptic Gospels and Acts,* pp. 172-175; J. POTIN, *La Fête juive de la Pentecote,* I, Paris 1971, p. 299 ss.

ofrecería un "Sitz im Leben" más concreto del material evangélico, a saber, la escuela.[671]

Los procedimientos de Pablo

En Pablo coinciden 'teólogo' y 'pastor'. El midráš ocupa en él un puesto de relieve a la hora de componer su argumentación doctrinal. En este sentido, la influencia del judaísmo farisaico-rabínico en él está fuera de duda: "instruido a los pies de Gamaliel" (Hch 22,3). Dicha formación le proporcionó a Pablo el método exegético y la manera rabínica de argumentar. De ahí que este sustrato rabínico sea imprescindible para comprender tantas perícopas del 'corpus' paulino.

La Escritura es para el apóstol el fundamento de toda la cristología y la soteriología hasta el punto de no aducir ningún argumento sin fundamentarlo bíblicamente. Dicha fundamentación tiene tomo trasfondo principal la exégeis rabínica y la apocalíptica.[672]

De la *exégesis rabínica* depende Pablo en su propia exégesis midrásica en la que hay que incluir su *exégesis alegórica* (judaísmo helenístico). Como ejemplos se pueden aducir: 1 Co 10, midráš de la peregrinación por el desierto en compañía de la roca que era Cristo (V 4). La antigua ornamentación haggádica que acompaña a la legislación del Sinaí con la presencia de ángeles, es utilizada por pablo en Ga 3,19 contra el papel salvífico de la Ley. La indicación en 2 Co 11,3 de que Eva fue engañada por la serpiente es aplicación de GnR 18. El midráš de 1 Co 11,2-16 tiene paralelo rabínico (como ejemplos de exégesis pueden mencionarse también Ga 4,21ss; 3,6ss... etc.).

La *apocalíptica* como forma característica de la espera escatológica ha ejercido un influjo decisivo en la enseñanza de Pablo. Éste sintoniza en un primer momento con representaciones del fin que se encuentran en el Apocalipsis de Baruc, IV de Esdras, apocalipsis de las 10 semanas del libro etiópico de Henoc (91,12-17; 93,1-10). Una vez que se ve forzado por el desarrollo de los acontecimientos a abandonar dichas representaciones da comienzo a la *teología de la situación postmesiánica.* Es claro que en ella la literatura apocalíptica le proporcionó conceptos que luego aplica y desarrolla. Así, de la apocalíptica recibe la doctrina de los dos eones que está a la base de su exégesis tipológica: Adán es

---

671 K. STENDAHL, *The School of St. Matthew,* p. 32 s.
672 Cfr. nota 635.

tipo de Cristo (Rm 5,12-21; 1 Co 15,45-49); el tiempo inicial es tipo del tiempo escatológico (2 Co 4,16; 5,17); el tiempo de Moisés es tipo del presente (2 Co 3,7-18). El eón de la Torá ha desaparecido ante el eón de Cristo y la Torá se traspone ahora a Cristo. Del 4 de Esdras toma la idea de que la Ley fue un regalo de Dios...[673] etc,

El papel escolar que ocupa el estudio del A.T. en el resto de las cartas del N.T., particularmente en la Carta a los Hebreos y en el Apocalipsis, es indiscutible. Intenciondamente este estudio no se detiene en ellos por considerar que los ejemplos anteriores son suficientes para mostrar la tarea escolar como medio creativo del N.T.

CONCLUSIÓN

Las consideraciones precedentes se proponían como meta aplicar un concepto sociológico al estudio del N.T. En el modo como se ha procedido a su aplicación, a través de la noción sociológica de "Sitz im Leben", no es nada nuevo. La novedad, a este respecto, reside en descubrir tras el concepto de "Sitz im Leben", otros aspectos sociológicos complementarios como es el de "papel intelectual" o función de estudio que se adivina tras los diversos libros que componen el N.T., con vistas a una mayor concreción del mismo.

El poner de relieve el papel intelectual desarrollado en el primitivo cristianismo conduce al medio creativo natural en que se configura literariamente el N.T., a saber: la escuela, entendida ésta no sólo como grupo perfectamente organizado –tal como pueden ser las escuelas de Mt, Jn, incluso Pablo– sino también como el *método específico* de llevar a cabo la enseñanza y propuesta de la doctrina: a partir de la interpretación de la Escritura.

La sociología del primitivo cristianismo muestra, por tanto, el puesto relevante que ocupaba en él el estudio (de la Escritura). En ello, sintonizaba con el medio de que procedía: el judaísmo.

Será, pues, esta muta inteligencia de los dos Testamentos lo que ha de llevar al exegeta, teniendo en cuenta las aportaciones de los otros métodos, a una mayor concreción del *medio creativo* de la literatura del N.T.

---

[673] Para este resumen cfr. H.-J. SCHOEPS, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der Jüdischen Religionsgeschichte,* Tübingen 1959, pp. 27-34.

SUMARIO

EL objetivo principal de este estudio ha sido hacer una propuesta de lo que quiere ser la teoría del método derásico en su aplicación a la exégesis del N.T., ilustrándola, al propio tiempo, con ejemplos.

Decimos método exegético, no sólo género literario (los resultados de la aplicación del método –A. G. Wright–) o técnicas y procedimientos por medio de los cuales el A.T. es interpretado y actualizado en el N.T., sino todo el conjunto de pasos que proporcionan al exégeta el *medio* para que éste pueda entender el modo y la forma con que el N.T. trata el texto y la tradición del A.T.

De ahí que tratando de describir el concepto de deráš, visto desde la óptica conjunta de A. y N.T., lo definamos como los *principios de interpretación, aplicación y recurso a la tradición y texto bíblicos, tanto por parte del judaísmo como del primitivo cristianismo, para actualizarlos a la luz de las nuevas circunstancias históricas.*

En consecuencia, el exegeta del N.T. ha de introducirse necesariamente en la mentalidad derásica, la hermenéutica judía antigua, sus principios y presupuestos básicos, para comprender la aproximación del N.T. al Antiguo, las distintas aplicaciones de una misma tradición derásica, las formas de argumentar...

Los principios de la exégesis judía antigua: la unidad de la Escritura en conjunto y en cada una de sus partes; la explicación de la Escritura por la Escritura así como la pluralidad de sentido que encierra, proporcionan al intérprete del N.T. la amplitud de miras con que el judaísmo estudiaba la Biblia para deducir su sentido. El exégeta moderno, familiarizado quizás con los métodos histórico-críticos, intenta solamente el sentido histórico del texto. Para el judío, sin embargo,

un texto, o un libro, encerraba todo el sentido. Se trataba de indagarlo por medio del deráš.

Tomando esta mentalidad derásica como punto de partida, el deráš del N.T., sin embargo, desplaza a la Torá como centro de la vida en el judaísmo que se prolonga en la halaká y haggadá, para tomar como punto de referencia la persona de Jesús que ha llevado a término el A.T. Al asentarse, en consecuencia, el deráš neotestamentario sobre el principio del cumplimiento se viene a decir que el sentido del A.T. es Cristo y su función la de presentar su propia persona y misterio.

De ello se deriva que la índole fundamental del deráš del N.T. consiste en un *postulado.* Un postulado de la fe, se entiende. Es decir, la fe no surge de la Escritura sino que es ella misma la que postula el recurso a la misma como medio natural de expresión en que nace inserta.

El cumplimiento, sin embargo, constituyendo la peculiaridad del deráš neotestamentario no se verifica en la exégesis de una forma unívoca sino según diversos modos de aproximación. Esto es lo que llamamos *modelos de recurso al A.T.:* modelo promesa-cumplimiento o prefiguración-realización; modelo inserción-sustitución y modelo de la oposición/contraposición. Estos modelos son, por tanto, modos diversos de interpretar el cumplimiento de la tradición veterotestamentaria y no deben utilizarse aislados, tal como por razones de sistematización nos hemos visto obligados a hacer en el libro, sino que en la exégesis deben emplearse simultaneamente. En algunas perícopas, sobre todo tratándose de Midrášim largos, pueden darse varios modelos a la vez.

En consecuencia, la aplicación del método derásico a la interpretación del N.T. lleva consigo el rastreo de la tradición veterotestamentaria correspondiente siempre que haya lugar. El N.T. hereda una Biblia interpretada, de ahí que en ocasiones la tradición sea el *medio* sobre el que gravita la aplicación del texto veterotestamentario en el deráš del N.T. Toda tradición, a medida que se desarrolla, adquiere elementos nuevos no contenidos en su origen. En este sentido, el exégeta del N.T. tiene que estar precavido de que el deráš del N.T. unas veces se importa del judaísmo y otras es original del hagiógrafo del N.T. o de la tradición cristiana que él recoge.

La aplicación del método derásico al N.T., por tanto, abre un gran panorama al investigador del N.T., semejante al que han abierto los métodos histórico-críticos. A este respecto, el exégeta del N.T. ha de

precaverse ante la necesaria complementariedad de los métodos. El seguimiento de las tradiciones veterotestamentarias y sus desarrollos, a través de sus testigos documentales hasta su confluencia en el N.T., obliga al exégeta a proceder con cautela a una *reclasificación* de las formas neotestamentarias. Su clasificación primera se había efectuado casi en exclusiva a base de un supuesto trasfondo helenístico como *Sitz im Leben* de su reactualización, en el momento en que surgen y proliferan los métodos histórico-críticos.

El deráš tiene que ser considerado en lo sucesivo como una categoría fundamental del análisis crítico-formal del N.T. y, particularmente, de los evangelios. Como tal categoría no puede ser añadida sin más a las categorías ya existentes: relatos, historias de milagros, logia... como si se tratara de un sumando más. El deráš incluye material de diversa forma y género literario.

La aplicación, pues, del deráš obligará a ir cambiando la terminología en que fueron clasificadas muchas formas de la tradición evangélica (por influjo de los métodos histórico-críticos) tales como "mito" (Dibelius), "leyenda de fe" (Bultmann)..., por otra concorde con el medio natural en que se inserta el N.T.

La imagen del N.T. que tenemos hoy se debe en buena parte al rastro dejado tras de sí por los métodos histórico-críticos. Ésta, sin embargo, irá evolucionando a medida que avance la inteligencia conjunta de los dos Testamentos.